Daniel Bensaïd

Los desposeídos

Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres




37892



prometeo libros

EJEMP. 006
PAGINAS 102
PROVEEDOR LAPME
NUM FACTURA 242
ISBN 9789875745377
CLAVE BIBLIOTECA IO

Daniel Bensaïd

Los desposeídos

prometeo libros

HX550
P7
B4518
I.O 37892 M-1666924

Bensaïd, Daniel
Los desposeídos : Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres . - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2011.
88 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-537-7

1. Historia de Europa. 2. Marxismo. I. Título
CDD 320.531

Traducción: Juan Manuel Spinelli

Cuidado de la edición: Magalí C. Álvarez Howlin
Armado: Mónica Dombrover
Corrección: Pilar Flaster

© La Fabrique-Éditions, Paris, 2007.

Título original: *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*

© De esta edición, Prometeo Libros, 2012

Pringles 521 (C1183AEI), Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
e-mail: distribuidora@prometeolibros.com
http://www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Sumario

El artículo de Karl Marx a propósito de los "Debates sobre la ley relativa al robo de madera" se publicó en varias entregas en la *Rheinische Zeitung* (La Gaceta renana) entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre de 1842. La sociedad civil renana había heredado de la Revolución y la presencia francesas una reforma jurídica centrada en la libre disposición de la propiedad privada y la igualdad abstracta de los sujetos de derecho, en desacuerdo total con las tradiciones feudales del derecho germánico. De ese modo, una sociedad civil moderna había comenzado a emerger en conflicto con el Estado prusiano. Mientras que la pequeña burguesía intelectual era más bien atraída por la vida política francesa, el difuso movimiento reivindicativo vinculado con la defensa de estas libertades contra la restauración del orden antiguo seguía, sin embargo, bajo la hegemonía de una burguesía industrial y comercial vuelta hacia Inglaterra. En su conjunto, esta burguesía liberal renana defendió ciertas conquistas de la Revolución, entre ellas la continuidad de los códigos jurídicos franceses, la reforma comunal, las libertades públicas. Este sistema renano desentonaba en el seno del imperio prusiano. Durante treinta y cinco años, el gobierno berlinés se abocó a reprimirlo mediante una multitud de ataques oblicuos y reformas parciales, acompañados por una expansión de la burocracia administrativa prusiana encargada de velar por su aplicación local. Las medidas de censura contra la prensa, que debían conducir en la primavera de 1843 al cierre de la *Rheinische Zeitung*, y luego al exilio voluntario de Marx a Francia, se inscribían en esta ofensiva reaccionaria. Sin embargo, hasta 1848, el derecho renano siguió siendo objeto de una pulseada permanente entre el liberalismo renano y la monarquía prusiana. No había podido escapar, sin embargo, a una normalización burocrática progresiva a partir de 1815. Desde el 6 de marzo de 1821, el derecho francés fue oficialmente abrogado y reemplazado por el derecho vigente en el resto del reino. En 1824, una orden del Gabinete ordenó la introducción del derecho prusiano en el procedimiento criminal. En el mismo año, los castigos corporales fueron reestablecidos en el régimen penitenciario. En 1826, una nueva orden satisfizo a la nobleza acerca del reestablecimiento del derecho de primogenitura y puso en tela de juicio el principio de igualdad civil. Para huir de esta reacción, Heinrich Heine precedió a Marx desde 1831 en los caminos del exilio parisino.

I.- La ley sobre el robo de madera y el derecho consuetudinario de los pobres

En esta prueba de fuerza prolongada entre el liberalismo renano y la autocracia prusiana, la *Rheinische Zeitung* desempeñó el papel de un proto partido de la sociedad civil. En 1842, Marx pasó a ser su director. Su correspondencia con Bruno Bauer en 1841–1842 muestra bien la importancia que le otorga entonces a la prensa en cuanto realización práctica de la teoría producida por el movimiento filosófico. En un artículo del 12 de mayo de 1842, opone a la ley preventiva sobre la censura, que "de ley solo tiene la forma", la "ley sobre la prensa" que "es una ley real porque es la existencia positiva de la libertad". En sus artículos de enero de 1843, destaca nuevamente los vínculos estrechos que unen a la prensa y al espíritu de un pueblo en la formación de una opinión y un espacio públicos. El 21 de enero, los ministros prusianos de la censura deciden que la *Rheinische Zeitung* dejará de publicarse a partir del 1 de abril.

En sus artículos del 13 de enero, defendiendo los del corresponsal de Mosela acerca de la situación de los viñadores renanos, Marx afirma nuevamente que un "corresponsal de diario comunica en conciencia la voz del pueblo tal como esta llegó a sus oídos". No puede "sino considerarse como un miembro menor de un cuerpo de ramificaciones múltiples en el seno de las cuales se elige libremente una función"[1]. Siguiendo esta lógica, reivindica el anonimato de los artículos (el suyo no estaba, por lo demás, firmado y, mucho tiempo después de su muerte, Federico Engels aún dudaba acerca de la autentificación del autor), "relacionado con la naturaleza de la prensa cotidiana". El nombre propio "aislaría tan rígidamente cada artículo, así como el cuerpo aísla a las personas unas de otras", que esto "vendría a ser lo mismo que negar totalmente el hecho de que un

[1] *Rheinische Zeitung* del 15 de enero de 1842.

artículo solo es un miembro complementario", y que el diario es "el lugar donde se reúnen numerosas opiniones individuales" para formar "el órgano de un único espíritu". Mejor no se podría expresar la función partidaria asignada entonces a la *Rheinische Zeitung*.

Cuatro días después, Marx vuelve a la carga: "Producida por la opinión pública, la prensa libre produce también la opinión pública." Funciona "con respecto a la situación del pueblo" como "inteligencia, pero igualmente como corazón"[2]. Esta insistencia en la función del debate público se inscribe evidentemente en la tradición liberal de las luces, definida como el ejercicio público de la razón crítica. En la Renania de los años treinta, la tensión entre la sociedad civil y el Estado está en el centro de la controversia pública. Hecha pública el 14 de enero de 1842, la instrucción de censura del 24 de diciembre de 1841 ocurre en este contexto como un acontecimiento mayor. Marx reacciona enseguida: "Una ley que la emprende con las convicciones no es una ley de Estado creada para los ciudadanos, sino una ley creada por un partido contra otro partido". Ya no es, por consiguiente, una ley, "sino un privilegio": "Una sociedad donde un único órgano se cree poseedor único y exclusivo de la razón de Estado y la moral concreta de Estado, donde un gobierno se enfrenta por principio al pueblo", es una sociedad donde la "mala conciencia inventa leyes de venganza".

Volviendo en 1859 sobre "la marcha de sus propios estudios de economía política", Marx recordará el contexto conflictivo en el cual había sido conducido a interesarse directamente en las cuestiones sociales: "En 1842-1843, debí, en mi carácter de director de la *Rheinische Zeitung*, hablar por primera vez *y muy embarazosamente* de lo que se llama intereses materiales. Los debates de la Dieta renana acerca del robo de madera y la parcelación del suelo, la polémica entablada por el señor von Schaper, entonces presidente de la provincia renana, contra la *Gaceta* a propósito de la situación de los campesinos de Mosela, y, por último, los debates acerca del librecambio y el proteccionismo me dieron la oportunidad de ocuparme, por primera vez, de cuestiones económicas[3]". Es en plena lucha por la supervivencia del diario que Marx tomó, a fines de 1842, la decisión cargada de consecuencias de romper con la fracción berlinesa

[2] *Rheinische Zeitung* del 18 de enero de 1842.
[3] Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique* de 1859, París, Éditions sociales, 1977.

del movimiento neohegeliano. Esta ruptura constituye un primer paso en su evolución del liberalismo renano al socialismo. Es exactamente contemporánea de la serie de artículos sobre el robo de madera y anuncia los manuscritos de Kreuznach, durante el verano de 1843, en los cuales Marx ajusta sus cuentas con la herencia de la filosofía hegeliana del Estado. Prepara también los dos artículos principales, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *Acerca de la cuestión judía*, publicados en París a comienzos de 1844 en el único número de los *Anales franco-alemanes*. En esos textos (el primero de los cuales marca la estrepitosa entrada en escena del proletariado en su obra), Marx denuncia "la ilusión política" que consiste en considerar la emancipación cívica como la última palabra de "la emancipación humana" y pone al orden del día una revolución nueva, inédita, inaudita, una revolución social[4].

"Pauperismo rural" y "perjuicios forestales"

El momento crucial de 1842-1843 pone en marcha la superación de lo que Louis Althusser ha definido como "el momento racionalista liberal" de Marx. En este cambio, la polémica acerca del "robo de madera" ocupa un lugar importante. Esta responde a las deliberaciones de la Dieta renana que en junio de 1842 se hicieron acerca de un "informe relativo al robo de madera y otros productos del bosque". Este informe forma parte de una serie de medidas, entre ellas la "ley forestal" de julio de 1841 completada en 1843 mediante la instauración de un nuevo régimen de caza. Entonces, como las Dietas provinciales disponen de prerrogativas restringidas frente al poder central de Berlín, sus competencias legislativas son muy limitadas. La Dieta renana está compuesta de representaciones por "estados" sociales (representantes de la ciudad, del campo y de la nobleza) que tienen un número igual de votos (veinticinco para cada uno de los tres, lo que equivale a sobrerrepresentar la nobleza). La renta de la tierra y la tasa fiscal son los únicos criterios de elegibilidad tomados en consideración, tanto para la representación de las ciudades como para la del campo.

[4] Esta presentación de los artículos de 1842 se inspira en el libro de Pierre Lascoumes y Harwig Zander, *Marx: du "vol de bois" à la critique du droit*, París, PUF, 1984, que constituye un *dossier* irreemplazable. Sobre el giro filosófico de 1843-1844, véase especialmente Stathis Kouvélakis, *Philosophie et Révolution*, París, PUF, 2004, y Daniel Bensaïd, presentación comentario crítico de *Sur la Question juive*, París, La Fabrique éditions, 2006.

La proposición de ley sometida a la Dieta de parte de Frédéric Guillaume, "Rey de Prusia por gracia de Dios", concierne a "los hurtos siguientes": "1.- Toda madera de bosque [*bois de forêt*] que no esté aún talada; 2.- Toda leña verde [*bois vert*], fuera de los bosques, destinada a la explotación; 3.- Toda madera cortada accidentalmente o derribada en troncos enteros cuyo ajuste aún no comenzó; 4.- Las virutas y la madera de construcción [*bois d'oeuvre*] que se encuentren en el bosque o en los depósitos de madera aún sin acondicionar". Los diferentes artículos establecen una regla de evaluación de los delitos y las penas correspondientes, según que "el robo se cometa durante la noche o un día feriado", que "el autor esté arrebujado o se haya ennegrecido el rostro" para no ser reconocido, que haya dado falsas informaciones acerca de su identidad, etcetera. El artículo14 estipula además: "Todas las multas adeudadas por robo de madera, incluso si deben ser pagadas por varias personas en cuanto cómplices o beneficiarios, corresponden en su totalidad al propietario forestal, así como el trabajo forzado de todos los condenados insolventes". El artículo16 precisa: "Si en razón de la indigencia del autor o de las personas responsables en su lugar, la multa no puede ser cobrada, será reemplazada por un trabajo o una pena de encarcelamiento". Y el artículo19 agrega: "El trabajo forzado que el condenado debe efectuar consiste, en primer lugar, en el trabajo forestal para el propietario del bosque".

La serie de artículos de Marx acerca de los debates relativos al robo de madera, publicados entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre, forma parte de un conjunto dedicado a los debates de la Dieta renana. Son los únicos, junto con los posteriores acerca de la situación de los campesinos de Mosela, que tratan directamente de la cuestión social. En 1851, el futuro alcalde de Colonia, Hermann Becker, proyectó una reedición de los artículos de Marx publicados entre 1842 y 1851. Así es como el ejemplar de la *Rheinische Zeitung*, que incluía el artículo acerca del robo de madera, corregido de su puño y letra con miras a esta edición, pudo ser encontrado mucho más tarde en los archivos municipales de Colonia.

El desarrollo de los robos de madera a los cuales responde la proposición de ley presentada a la Dieta se muestra, evidentemente, como "una consecuencia del pauperismo rural" entonces en auge[5]. Se trata de sancionar la apropiación ilegal de madera y otros productos forestales por parte de campesinos masivamente pauperizados, en la medida en que esta apropiación ya no apunta solo al consumo inmediato de madera, sino a su venta como mercancía (siendo la leña [*bois de chauffe*] entonces una materia prima muy buscada). Pierre Lascoumes y Hartwig Zander citan la lista de los "perjuicios forestales y sus causas económicas" establecida por un guardia forestal: robo de arándanos y otros frutos del bosque [*fruits des bois*]; robo de productos forestales necesarios para la producción de cepillos y escobas, o de alimento para el ganado; robo de ramillas para la producción de carretes; robo de madera [*bois*] para la reparación de utensilios domésticos y agrarios; robo de madera para los listones de techo; robo de madera para los varales del lúpulo; robo de madera para escaleras, caballetes, andamios; robo de raíces rastreras para cestería; robo de gavillas para leña [*bois de chauffe*]... ¡Edificante inventario! Se trata, pues, de bienes comercializables, sin los cuales la existencia ya no podría estar garantizada, puesto que el mismo uso doméstico está cada vez más sometido a la circulación mercantil.

Lascoumes y Hartwig resumen muy bien el fondo del litigio: "El Estado tenía la responsabilidad de resolver, de una vez por todas, los problemas jurídicos concernientes a la contradicción entre el derecho de los derechohabientes y el derecho de propiedad. Esta cuestión debía desembocar en el problema del goce individual de un bien adquirido por medio del derecho de uso. ¿Se podía considerar la madera distribuida a los derechohabientes como su propiedad, o se debía en cambio clasificarla como un "bien natural" que solo podía ser utilizado para la satisfacción inmediata de necesidades elementales? Comprendemos la importancia de lo que está en juego si nos acordamos de que la política del fisco patrimonial no podía en ningún caso admitir que simples derechohabientes actuasen como propietarios y apareciesen como competidores en un mercado monopolizado que el fisco patrimonial administraba según el principio de la venta al mejor postor"[6]. El dilema se origina precisamente en el hecho de que la integración de la madera al circuito de puesta en valor mercantil vuelve indisociables su valor de uso y su valor de cambio. El desafío de la nueva legislación consiste, justamente, en defender el derecho de propiedad, distinguiendo rigurosamente los títulos de propiedad de los títulos de necesidad, una economía de cambio de una economía de subsistencia. La evolución del dispositivo de sanciones penales institucionaliza, en consecuencia, nuevas formas de delincuencia y criminalidad social.

[5] Hans Stein, "Karl Marx un der rheinische Paurperismus der Vormarz", en el *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsverein*, 1932

[6] Lascoumes y Zander, óp. cit., p. 104.

Para abordar "la cuestión terrenal" de "la parcelización de la propiedad territorial", Marx reconocía de entrada que no disponía de la proposición de ley, sino solo de los "bosquejos de enmiendas" de la Dieta y un informe incompleto de sus deliberaciones. Lo que está en juego en el debate es sin duda la definición de la propiedad. El proyecto de ley contempla calificar como robo tanto el arranque de ramas del "árbol verde" como la recolección de ramillas muertas. Se trataría, en ambos casos, "de apropiación de madera ajena", por consiguiente de un delito calificable como "robo": "Para apropiarse de leña verde [*bois vert*], ironiza Marx, hay que arrancarla con violencia del conjunto orgánico al cual pertenece. Si esto es atentar manifiestamente contra la integridad del árbol, el acto atenta también manifiestamente contra el derecho del propietario del árbol. Además, si le es hurtada madera cortada a un tercero, esta madera cortada es un producto del propietario. La madera cortada [*bois coupé*] es ya madera manufacturada [*bois façonné*]. El vínculo artificial reemplaza al vínculo natural de propiedad. Luego, quien hurta madera cortada hurta una propiedad. En cambio, si se trata de ramillas, no se sustrae nada de la propiedad. Se sustrae de la propiedad lo que ya está sustraído de ella. El ladrón de madera dicta sentencia con su propia autoridad contra la propiedad. El que recoge ramillas se conforma con ejecutar una sentencia, la que la naturaleza misma de la propiedad dictó: solo poseéis el árbol, pero el árbol ya no posee las ramas en cuestión. Recolección de ramillas y robo de madera son, pues, dos cosas esencialmente diferentes. El objeto es diferente, la acción que se relaciona con el objeto no lo es menos, la intención lo es, pues, forzosamente también, ya que ¿qué otro criterio objetivo deberíamos aplicar a la intención, si no es el contenido de la acción y la forma de la acción? E, ignorando esta diferencia esencial, llamáis a las dos acciones robo y las castigáis a ambas en tanto que robo".

Marx impugna así la lógica de la ley haciendo como si se situara desde el punto de vista del propietario cuyo derecho de propiedad reivindicado sería legitimado por el hecho de que el árbol crece en su dominio, o de que la madera manufacturada (transformada por un trabajo) proviene de este. El recolector de ramillas tendría entonces derecho a oponerle un argumento que se deriva de una interpretación legítima de un derecho supuestamente natural: la madera muerta ya no pertenece al árbol ni, por consiguiente, al propietario del árbol. Se deduce que no podríamos reunir ambos actos bajo un mismo delito sin perjuicio de ignorar los actos solo por los cuales se manifiesta la intención. Marx sugiere entonces con malicia que una confusión semejante podría muy bien volverse

contra el propietario. Este "punto de vista brutal" que "solo acepta una disposición común para diferentes acciones y hace abstracción de toda diferenciación", terminaría por negarse a sí mismo: "¿Al considerar indiferentemente como robo todo atentado contra la propiedad sin distinción, sin una determinación más amplia, no sería toda propiedad privada un robo?". La controversia se desplaza entonces de la cuestión de la delimitación de un derecho legítimo de propiedad a la de la legitimidad de la propiedad privada en cuanto tal, planteada diez años atrás por Proudhon en su memoria *¿Qué es la propiedad?*

El segundo ángulo de ataque contra la proposición de ley versa sobre la relación problemática del delito con la pena: "En los atentados contra la propiedad, la importancia del valor, en la determinación de la pena, va de suyo. Al igual que el concepto de crimen exige la pena, la realidad del crimen exige una cuantía [*quantum*] de la pena. El crimen real es limitado. Para ser real, la pena deberá ser limitada; para ser justa, deberá serlo según un principio de derecho. Siendo el objetivo hacer de la pena la consecuencia real del crimen, esta debe manifestarse al delincuente como el efecto necesario de su propio acto, así pues como *su propio acto*. El límite de su pena debe ser el de su acto. El *contenido* determinado contra el cual atentó es el límite del crimen determinado. La medida de este contenido es, pues, la medida del crimen. Esta medida de la propiedad es su valor. Si la personalidad constituye siempre una totalidad sean cuales fueren sus límites, la propiedad solo existe en un límite que no es solo determinable sino determinado, no solo mensurable sino mensurado. El valor es la existencia de la propiedad en la sociedad civil, el término lógico por el cual la existencia de la propiedad adquiere su inteligibilidad y su comunicabilidad sociales".

La cuantificación judicial se presenta como un sistema de equivalencias y proporciones entre los delitos y las penas. En un atentado contra la propiedad, la medida de la pena expresa la medida social "inteligible y comunicable" de la propiedad.

Confiándole al guarda forestal "al servicio del propietario forestal y pagado por él" la evaluación del daño, garantizando "la inamovibilidad del guardia denunciante" y obligando al justiciable a una multa o a un trabajo forzado debido al propietario, la proposición de ley se muestra incapaz de "elevarse al punto de vista del Estado". Desciende, por el contrario, "a los medios de la propiedad privada contrarios a la razón y al derecho". La lógica que "hace del empleado del propietario forestal una autoridad pública" y "transforma a las autoridades públicas en empleados de los propietarios forestales", esta confusión de lo público y lo

privado, del gendarme señorial y el juez civil, perpetúa la "jurisdicción señorial" en detrimento del Estado de derecho racional.

Propiedad híbrida e incierta

La distinción moderna entre privado y público, y su aplicación al derecho de propiedad, es sin duda el desafío que se perfila por detrás del debate de la Dieta sobre el robo de madera. Comprobada por las estadísticas judiciales de la época, la importancia cuantitativa del robo de madera ilustra a la vez la vigencia de las prácticas consuetudinarias del derecho de uso y la penalización creciente de estas prácticas por parte de la sociedad capitalista en formación. Este período de transición representa, pues, un momento decisivo en la redefinición de las relaciones de propiedad. Como constata el historiador E. P. Thompson a propósito de la Inglaterra del siglo XVIII, el derecho pasa a ser entonces un instrumento privilegiado para imponer "nuevas definiciones de la propiedad" en provecho de los propietarios, "haciendo desaparecer los derechos de uso agrarios no definidos, o acelerando el movimiento de los cercamientos"[7]. Con la supresión del enmarañamiento de derechos personales y colectivos que se ejercen sobre un mismo bien, se manifiesta una oposición entre dos concepciones antagónicas de la propiedad, que iba a resolverse en beneficio del dominio absoluto del propietario privado: "La importancia de lo contencioso en materia forestal da testimonio, pues, por una parte, de la instauración de un nuevo código de definición de la propiedad y, en una perspectiva más amplia, de la imposición de un sistema jurídico basado en un individualismo (condición del intercambio generalizado) en total desacuerdo con los principios consuetudinarios"[8].

Es exactamente esto lo que subraya el artículo de Marx cuando recuerda cómo el cierre de los conventos y la supresión de su ayuda a los pobres impelieron "sin indemnización" a estos últimos, así "privados de un antiguo derecho", a ser tratados a la baqueta en el mercado del trabajo. Pues "todos los derechos consuetudinarios de los pobres descansaban sobre el hecho de que cierto tipo de propiedad tenía *un carácter indeciso* que no determinaba si, en última instancia, esta propiedad era privada o común". La supresión brutal de las *"formaciones híbridas e inciertas de la propiedad"* implica la supresión simultánea de las obligaciones para con los pobres de esta "propiedad indecisa" y de los privilegios públicos.

[7] E. P. Thompson, "Mode de domination et révolution en Angleterre", *Actes de la Recherche en sciences sociales*, N°. 2-3, 1971.
[8] Lascoumes et Zander, óp. cit., p. 108.

Pero el derecho nuevo, basado en el entendimiento racional moderno, quiere ignorar que, "desde el punto de vista de un derecho estrictamente privado", se encuentra entonces ante un doble derecho, el del poseedor y el del no-poseedor. Demasiado ocupado en darle un carácter civil a la propiedad y en asegurar el derecho de los propietarios, omite de este modo que "ciertos objetos de propiedad no pueden, por su naturaleza, adquirir, en ningún caso, el carácter de propiedad privada determinado precedentemente y atañen, a través de su esencia elemental y su existencia contingente, al derecho de ocupación; estos objetos atañen, por consiguiente, al derecho de ocupación de la clase que, excluida por este derecho de cualquier otra propiedad, ocupa en la sociedad civil la misma posición que estos objetos en la naturaleza". En otras palabras, el derecho nuevo pretende abolir el derecho imprescriptible de los pobres al bien común ofrecido por la naturaleza.

La invocación de un "estatuto natural" de los objetos parece referirse a la tradición del derecho natural y la invocación del "derecho de ocupación", o *jus nullius*, que acuerda un derecho al primer ocupante sobre un "bien de nadie". Es esta justificación jurídica la que había servido para legalizar la apropiación colonial de tierras decretadas vírgenes. Marx explota la lógica paradójica del argumento: cuando la propiedad no es legitimada, como en John Locke, por una acción transformadora del objeto (por un trabajo), el derecho de ocupación depende de un golpe de fuerza inicial (una "toma de tierra" en el caso de las conquistas coloniales). Un derecho semejante es universalizable. Debe, pues, beneficiar también a la clase que, "excluida de toda propiedad", se encuentra, a semejanza de los objetos en cuestión, en una especie de estado de naturaleza precivil o prejurídico. Estas formulaciones anuncian las que encontramos desde el año siguiente, mucho más elaboradas, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. La posibilidad de la emancipación alemana reside "en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil burguesa que no es una clase de la sociedad civil burguesa, de un estado social que es la disolución de todos los estados sociales". Esta clase recibe entonces el nombre que le cuadra: "Esta disolución de la sociedad en cuanto estado particular, es el proletariado".

El mercado contra la economía popular

¿Se conforma Marx con oponer el derecho consuetudinario antiguo al formalismo contractual del derecho jurídico, o bien se sirve de él simplemente para poner al desnudo las contradicciones en las cuales se lía la nueva legislación? En él predomina, sin duda, la segunda preocupación. Se trata de subrayar las incoherencias que resultan de la tensión entre una sociedad civil basada en la generalización de las relaciones contractuales, y un Estado que se supone que representa racionalmente un interés general no contractual. Estas contradicciones marcan los límites de la emancipación "únicamente política" analizados al año siguiente en *Acerca de la cuestión judía*[9]. Pero la referencia al derecho consuetudinario no depende, sin embargo, de una simple táctica discursiva. Bajo el efecto de la Revolución Francesa, los derechos fiscales habían tenido que ceder terreno al campesinado por medio del reconocimiento de los usos antiguos en los bosques patrimoniales. La indeterminación de un cierto tipo de propiedad, híbrida o indecisa, a caballo entre propiedad privada y propiedad comunal, correspondía a las formas feudales de socialización de la tierra. Los derechos de uso de los comunes concernían principalmente a la ganadería (derecho de paso, de pasto, de rebusca), y la explotación de los bosques (recolección de madera muerta). A partir del siglo XVII, los nuevos nobles se abocaron a recortar estos derechos populares. En Francia, la Gran Ordenanza de Colbert sobre las Aguas y Bosques, en agosto de 1669, limitaba el derecho de rebusca a cuatro meses del año y prohibía el pastoreo de los ovinos y la recolección de madera muerta. Estas restricciones suscitaron movimientos de resistencia campesina bien conocidos por los historiadores.

Cuando el hombre, en cuanto sujeto individual y socio del contrato, se convierte en la medida de las prácticas sociales, la propiedad se define con respecto a él como propiedad privada. En la época clásica, el estatuto de la propiedad evolucionó, de este modo, progresivamente hacia un "absolutismo de la propiedad". Esta pasó "de un estado de carga natural al de un derecho básico"[10], del estado de bien al de derecho subjetivo: "El absolutismo de la propiedad es ante todo la abolición de la relatividad de la propiedad feudal, según la cual se podía ser a la vez propietario con respecto a una persona y beneficiario de una carga real con respecto a

[9] Karl Marx, *Sur la Question juive*, París, La Fabrique éditions, 2006.
[10] Lascoumes et Zander, óp. cit., p. 242.

otra, relativamente a la misma tierra[11]". Este derecho subjetivo no se contenta con regular las relaciones interindividuales, autoriza acciones jurídicas. Portadora de una dinámica de expansión de sus campos de aplicación, la noción moderna de propiedad entra así en conflicto con su concepción antigua como modo de posesión pasivo. Así, el movimiento de los cercamientos (la apropiación de las tierras comunales por parte de los grandes propietarios territoriales) iniciado en Inglaterra desde fines del siglo XV, no recibió la unción legal sino en el siglo XVIII. Entonces, "la ley misma se convirtió en el instrumento de la expoliación"[12].

Esta evolución no dejó de conllevar violentos conflictos sociales.

Karl Polanyi llamó la atención sobre "un considerable hecho de solidaridad social" que demoró por cuarenta años la instauración de un mercado competitivo de trabajo en Inglaterra. Este hecho lleva desde entonces el nombre de Speenhamland, localidad de Berkshire donde los notables decidieron en 1795 garantizar a los pobres de cada parroquia, tuviesen o no trabajo, un mínimo vital ajustado al precio del pan y teniendo en cuenta las cargas familiares. No es sino en 1834 que este sistema, que entre tanto se había extendido, fue reemplazado por una nueva ley sobre los pobres. Reconociendo un "derecho de vivir", la ley de Speenhamland —afirma Polanyi— "prohíbe eficazmente hasta su abrogación en 1834 la creación de un mercado competitivo de trabajo"[13].

La ley sobre los pobres de 1834 significaba, pues, la abolición del "derecho de vivir": "La crueldad científica de la ley afectó tanto el sentimiento público en los años treinta y cuarenta, y las protestas de los contemporáneos fueron tan vehementes, que la posteridad se hizo una idea deformada de la situación. Es cierto: muchos de los pobres más necesitados fueron abandonados a su suerte cuando los socorros domiciliarios fueron suprimidos, y entre aquellos que lo sufrieron más amargamente, se encontraron los pobres meritorios, demasiado orgullosos para ingresar al asilo (las *workhouses*), convertido en la residencia de la vergüenza. Quizá no se haya perpetrado nunca, en toda la época moderna, un acto tan despiadado de reforma social; pretendiendo simplemente proporcionar un criterio de indigencia auténtica, con la prueba de la *workhouse*, aplastó multitud de vidas [...]. Sin embargo, el grueso de las

[11] F. Zenati, *Essai critique sur la nature juridique de la propriété*, Lyon, policopiado, citado por Lascoumes y Zander.
[12] Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, París, Payot, 1976.
[13] Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, París, Gallimard, 1972, p. 115.

quejas provenía en realidad de la brutalidad con la que se había extirpado una institución antigua y aplicado precipitadamente una reforma radical. No obstante, si solo se hubieran tenido en cuenta los ingresos en dinero, no se habría tardado en estimar que la condición popular había mejorado [...]. Si con Speenhamland se había cuidado de la gente como de bestias sin gran valor, se esperaba que en adelante ellos cuidasen de sí mismos; y esto con todas las posibilidades en su contra. Si Speenhamland representaba la degradación de una miseria protegida, el trabajador estaba de ahí en más sin techo en la sociedad. Si Speenhamland había abusado de los valores de la localidad, la familia y el marco rural, de ahí en más el hombre era segado de su hogar y de sus parientes, arrancado de sus raíces y de todo medio que tuviera sentido. En resumen, Speenhamland, era el empeoramiento de la inmovilidad, de ahí en más el riesgo era morir de frío[14]". Está claro para Polanyi que la evaluación de la situación social de los pobres es radicalmente diferente, según se la mida en términos de solvencia monetaria o de garantías de las necesidades elementales. Marx hace una observación análoga cuando distingue, en la *Introducción* de 1844 la crítica de la filosofía del derecho, la pobreza resultante de condiciones naturales (catástrofes naturales, caprichos climáticos) de "*la pobreza producida artificialmente*" por las relaciones sociales de explotación modernas.

Los iniciadores de la ley de Speenhamland no eran, ciertamente, puros filántropos. Probablemente se esforzaban por preservar un statu quo en las relaciones sociales y familiares y por mitigar los efectos devastadores de la acumulación primitiva del capital. En su visión del mundo entraba posiblemente también una mezcla de consideraciones religiosas y tradiciones. Es lo que el historiador E. P. Thompson define, a propósito de los motines de subsistencia en Europa, como una "economía moral" o popular, en otras palabras como una "economía sometida al derecho natural a la existencia", ese derecho que inspira además, en la Constitución francesa del Año II (1793), la subordinación del derecho de propiedad al derecho de existencia.

Casi todos los movimientos populares del siglo XVIII manifiestan, según Thompson, una idea de la legitimidad, basada en la certeza de defender derechos y costumbres tradicionales. Desde su proyecto de Declaración de los Derechos del Hombre del 23 de agosto de 1789, Marat había sido uno de los únicos en explicitar el antagonismo entre derecho de propiedad y derecho a la existencia: "Mientras la naturaleza ofrece

[14] Ibíd., p. 120.

abundantemente a los hombres con qué alimentarse, vestirse, todo marcha bien y puede reinar la paz en la tierra. Pero cuando a uno le falta de todo, tiene el derecho de arrancarle a otro lo superfluo de lo cual rebosa [...]. Para conservar sus días, el hombre tiene derecho de atentar contra la propiedad, contra la libertad, contra la vida misma de sus semejantes[15]". El 2 de diciembre de 1789, Maximilien Robespierre, denunciando los perjuicios conjugados del liberalismo económico y la ley marcial, desafiaba a su vez al más escrupuloso defensor de la propiedad a declarar abiertamente "que entiende por esta palabra el derecho de desvalijar y asesinar a sus semejantes": "¿Cómo se ha podido pretender, pues, que cualquier clase de limitación, o mejor dicho que cualquier reglamentación de la venta del trigo era un atentado contra la propiedad, y disfrazar este sistema bárbaro bajo el nombre especioso de libertad de comercio?". Bajo la prueba de la dinámica revolucionaria Robespierre termina por concluir que el primero de los derechos imprescriptibles es el de existir: "Al definir la libertad como el primero de los bienes del hombre, el más sagrado de sus derechos derivados de la naturaleza, habéis dicho con razón que tenía como límite los derechos de los demás. ¿Por qué no habéis aplicado este principio a la propiedad, que es una institución social? Como si las leyes eternas de la naturaleza fuesen menos inviolables que las convenciones de los hombres[16]". Durante el invierno del año II, la lucha de clases en Francia condujo así la oposición entre derecho de propiedad y derecho a la existencia hasta un punto de ruptura[17]. Es en nombre de esta "economía política popular" que Robespierre respondió en un discurso del 10 de mayo de 1793 a los argumentos de los economistas liberales.

Florence Gauthier y Guy-Robert Ikni ven en esta "economía política popular" la expresión "de un liberalismo político de derecho natural universal centrado en la libertad con la cual el derecho a la vida y a los medios de existencia está indisolublemente relacionado"[18]. De ahí concluyen que

[15] Christine Fauré, *La Déclaration des droits de l'homme de 1789*, París, Payot, 1988, p. 110.
[16] "Projet de Déclaration des droits de l'homme d'avril 1793", en: Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté*, París, La Fabrique éditions, 2000, p. 231. El artículo 12 de este proyecto estipula: "La sociedad está obligada a proveer a la subsistencia de todos sus miembros, ya sea procurándoles trabajo, ya sea asegurándoles los medios de existir a los que no están en condiciones de trabajar".
[17] Daniel Guérin, *La Lutte des classes sous la Ire République*, París, Gallimard, 1968.
[18] Florence Gauthier, "De Mably à Robespierre", en: *La Guerre du blé au XVIII siècle*, París, Éditions de la Passion, 1988. Encontramos en esta misma selección, el importante artículo de E. P. Thompson sobre "L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIIIe siècle".

la contradicción que estalló entre "la libertad política y la libertad económica, es decir, en el seno del derecho natural, entre el derecho natural de propiedad de los bienes materiales, derecho particular y el derecho natural a la vida y a la libertad, derecho universal, condujo a los propietarios a renunciar al humanismo de las Luces y a rechazar el derecho natural universal"[19]. Medio siglo después, a la sombra de las barricadas de junio de 1848, lo que está en juego en esta guerra social de las propiedades será manifiesto: "Pronto, será entre los que poseen y los que no poseen que se establecerá la lucha política; el gran campo de batalla será la propiedad y las principales cuestiones políticas girarán sobre las modificaciones más o menos profundas que aportar al derecho de los propietarios"[20]. Los herederos contemporáneos de Alexis de Tocqueville tienen a quién salir.

En los artículos de 1842, Marx se basa, pues, en el derecho consuetudinario para criticar el endurecimiento del derecho de apropiación privada y las restricciones de los derechos populares que son su corolario obligado. No es víctima, sin embargo, de las ambigüedades de la costumbre y la tradición. Sabe demasiado bien que la costumbre es un título vasto, susceptible de abarcar intereses opuestos. Así, "las supuestas costumbres de los privilegiados" son solo "costumbres contrarias al derecho", cuyo origen se remonta a épocas en que la historia de la humanidad no era sino una parte de la historia natural. El feudalismo es, además, ese "reino animal del espíritu", y los privilegios consuetudinarios son la expresión de una desigualdad animal fijada por leyes: "Si los privilegiados apelan contra el derecho legal a sus derechos consuetudinarios, reclaman, en lugar del contenido humano, la forma animal del derecho que, en la actualidad, se ha desrealizado en una pura máscara animal".

Marx no es en nada nostálgico, pues, de los "usos y costumbres" de antaño. En un artículo del 12 de agosto de 1842, acaba de vapulear, por el contrario, "el manifiesto filosófico de la escuela del derecho histórico", que él caracteriza como "la teoría alemana del Antiguo Régimen francés". Se aplica únicamente a extraer la significación social que toma, a propósito del robo de madera, la deslegitimación en nombre de los principios constitucionales de la costumbre en cuanto fuente contradictoria del derecho. Es contra esta monopolización estatal de la producción del derecho que protesta también la Escuela histórica alemana de Hugo, Grimm,

[19] Ibíd., p. 19.
[20] Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, 1978, París, Folio Gallimard, p. 48.

Savigny, Beseler, en nombre de una continuidad de las reglamentaciones consuetudinarias ancladas en una historia nacional específica. Pero lo hace desde el punto de vista del derecho consuetudinario de los privilegios feudales, y no del derecho consuetudinario de los pobres.

El planteamiento de Marx es totalmente distinto. Se trata de desentrañar, tras el ecumenismo de la costumbre, el conflicto entre dos derechos antagónicos: "Si los derechos consuetudinarios nobles son costumbres contrarias a la noción de derecho racional, los derechos consuetudinarios de la pobreza son derechos contrarios a la costumbre del derecho positivo". Es a estos derechos consuetudinarios de la pobreza y no a los privilegios consuetudinarios, que atacan con parcialidad "las legislaciones ilustradas". A través de las costumbres, "la clase pobre" sabía tomar "con instinto seguro la propiedad por su lado indeciso" para satisfacer sus necesidades naturales. Consideraba "las limosnas de la naturaleza" como su propiedad legítima: "Mediante la recolección, la clase elemental de la sociedad humana se enfrenta a los productos del poder elemental de la naturaleza y los pone en orden. Es también el caso de los productos que, creciendo salvajemente, constituyen un puro accidente de la posesión, y en razón misma de su insignificancia, no son objeto de la actividad del verdadero propietario. Es también el caso de la rebusca, la segunda comprobación, y otros derechos consuetudinarios de esta clase". Presentada a menudo como una fuente natural del derecho, la costumbre misma es una construcción social contradictoria. Hablar de "costumbre popular", pues, para oponerla a la costumbre de los privilegios no es en absoluto un pleonasmo. El derecho tenido por consuetudinario es, también él, la expresión de relaciones de fuerzas.

En este sentido, "el derecho consuetudinario de los pobres" es oponible a la igualdad formal entre los socios de un contrato de ingenuos santificado en nombre de un "derecho del hombre", cuya universalidad proclamada cubre el interés particular de una clase dominante. "Pero los de nuestra clase [*nous autres*], que no somos gente práctica, reivindicamos, en nombre de la masa políticamente pobre y socialmente no poseedora, lo que esta horda docta y dócil de criados, estos supuestos historiadores han inventado como la verdadera piedra filosofal para transformar toda pretensión impura en pura o jurídica. Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, más precisamente un derecho consuetudinario que no sea local, sino que sea el de la pobreza en todos los países.

Vamos aún más allá, y sostenemos que el derecho consuetudinario por su naturaleza *no* puede ser *sino* el derecho de esta masa en lo más bajo de la escala, de esta masa elemental que no posee nada"[21].

"Entre dos derechos iguales, escribirá Marx en *El Capital*, es la fuerza la que decide". Entre dos derechos consuetudinarios contrarios, es también la fuerza la que zanja la cuestión. Se puede seguir así, en la historia social, el hilo conductor que relaciona el antiguo derecho consuetudinario, o "la economía moral" de los pobres, con los derechos a la vida, a la existencia, al empleo, a los ingresos, a la vivienda, oponibles a los derechos de la propiedad privada.

[21] Karl Marx, artículo del 25 de octubre de 1842. Escribe más adelante en el mismo artículo: "Estas costumbres propias de la clase pobre están gobernadas así por un sentido instintivo del derecho; su raíz es positiva y legítima, y la forma del *derecho consuetudinario* está aquí tanto más próxima a la naturaleza cuanto que la *existencia* misma *de la clase pobre* no es, hasta ahora, sino una *simple costumbre* de la sociedad civil que no ha encontrado aún una posición adecuada en el seno de la organización consciente del Estado".

II.- Una guerra social de las propiedades

Durante la revolución inglesa de 1649, los Niveladores[22] consideran la propiedad por parte de cada uno de su propia persona como el fundamento de las constituciones y no a la inversa. En su *Appel* de julio de 1647, el nivelador Overton proclama: "A todo individuo que vive en este mundo le es naturalmente dada una propiedad que nadie tiene derecho de violar o usurpar, pues lo que hace que yo sea yo, es que yo soy propietario de este yo. En otras palabras, no teniendo yo, no sería yo. Nadie tiene poder sobre mis derechos y mis libertades; y yo no tengo poder sobre los derechos y las libertades de nadie". Ser libre, es ser propietario de sí mismo y, por extensión, de los medios y los productos de su trabajo[23]. El punto de partida de los Niveladores no es, pues, una crítica de la propiedad, sino una concepción de la igualdad sostenida por un argumento teológico. Durante el encuentro de octubre de 1647 en Putney, bajo la presidencia de Cromwell y su yerno Ireton, la controversia principal gira en torno de la restricción censual del derecho de voto a los poseedores. El nivelador Sexby se indigna: "Miles de nosotros, soldados, hemos arriesgado nuestra vida; no habíamos recibido propiedades bajo la forma de bienes, pero habíamos recibido nuestro derecho de nacimiento. Pero ahora parece que si un hombre no tiene propiedad estable en el país, no tiene derecho. Me asombra que hayamos sido engañados a tal punto". El nivelador Rainsborough va más allá: "¡Bien veo que es imposible tener la libertad sin que toda propiedad sea suprimida! ¡Si ese es un principio que plantear, es necesario que así sea! Pero querría saber, precisamente, por qué entonces el soldado ha combatido tanto. Combatió para avasallarse a sí mismo, para darles el poder a los ricos, a los

[22] Niveladores (*Levellers*): la palabra surgió durante las rebeliones agrarias en 1607. Designa, después, al ala radical igualitaria de la revolución inglesa de 1647-1653. Los Niveladores encontraban sus principales puntales en los artesanos, comerciantes, soldados rasos, trabajadores independientes. En el siglo XIX, la palabra sirvió para estigmatizar a los "comunistas, los rojos, los reparticionistas".

[23] Véase Mac Pherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Folio, Essais, 2004, p. 234.

propietarios de dominios, a fin de hacer de él un eterno esclavo. Constatamos que en todas las movilizaciones forzadas, no se debe reclutar a nadie que forme parte de los propietarios territoriales". La crítica de la propiedad derivada de la defensa de la libertad y la igualdad conduce, pues, a distinguir entre propiedad de su propia persona y "propiedad bajo forma de bienes".

En 1649, la radicalización del proceso revolucionario desembocó en que los Niveladores hiciesen del antiguo derecho de los pobres y del reestablecimiento de las tierras comunales en beneficio de los pobres una cuestión central. La requisitoria contra el "*Tyranipocrite démasqué*", con fecha del 14 de agosto, pone directamente en tela de juicio la colusión del poder y la propiedad: "Los poderosos deben ser poderosamente castigados, pues los pecados de los gobernantes son dobles e inaceptables: ¿robarás, tú que les ordenas a los otros que no roben? ¿Serás ocioso, tú que les ordenas a los otros que trabajen? ¿Serás orgulloso, tú que les enseñas a los otros la humildad? Pero estos ricos e ingeniosos ladrones que no actúan al borde de los caminos para apropiarse de las bolsas ni se deslizan por las ventanas —habiendo encontrado una forma más astuta, más impía de robar, que la de los pobres ignorantes— creen estar seguros. Puesto que la ley y el verdugo les están sometidos y no se osa ahorcarlos, se hacen pues ladrones por Ley del Parlamento, no siendo pues ladrones. En efecto, todo lo que ellos roban y hurtan les pertenece, con el derecho del león de la fábula y, si es necesario, pueden presentaros pergaminos donde está escrito que tal o cual país, ciudad [*cité*], centro urbano [*ville*] o pueblo [*village*], que tales tierras, casas, que tal bien, etcetera, que todo eso es de ellos". En su presentación del mismo año a la Cámara de los Comunes, Pierre Chamberlen exigió que se les otorgara "a los que dirigen esta petición así como a todos los pobres de Inglaterra: 1. Lo que queda de estas tierras, bienes y posesiones. 2. Así como todo lo adeudado a cargo de las cuentas públicas. 3. Así como todo lo adeudado a los pobres en materia de tierras comunales no cultivadas, de bosques, brezales, landas, terrenos de caza... 4. Así como toda mina no explotada actualmente, como toda tierra anegada o liberada del mar..."[24].

En respuesta a esta gran sacudida revolucionaria, Thomas Hobbes se esforzó en poner la propiedad privada fuera del alcance de sus detractores en nombre del derecho natural igualitario, forma secularizada de la igualdad de las criaturas ante Dios. Para él, la propiedad es una institución fundada y

[24] Sobre los Niveladores, véase Olivier Lautaud, *Les Niveleurs, Cromwell et la République*, París, Archives Julliard, 1967; Christopher Hill, *La Révolution anglaise 1640*, París, éditions de la Passion, 1993.

garantizada por el Estado: "Es una atribución de la soberanía, todo el poder de prescribir reglas por las cuales cada uno puede saber de qué bienes puede gozar y cuáles son las acciones que puede realizar sin ser imputado por sus congéneres; y es eso lo que se llama propiedad [...]. La distribución de las materias primas de la alimentación es la constitución de lo mío, lo tuyo y lo suyo, es decir, en una palabra, de la propiedad; y esta es obra en toda clase de Estado del poder soberano. En efecto, ahí donde el Estado no existe, hay una guerra perpetua de cada uno contra sus vecinos, y así pues, toda cosa es de aquel que la obtiene y la conserva mediante la fuerza, lo que no es propiedad ni comunidad, sino incertidumbre". La introducción de la propiedad, pues, es "un efecto del Estado". Esta concepción tiene como corolario que la pretensión de "cada individuo a la propiedad de sus bienes" tiende a "disolver el Estado"[25].

Sin embargo, G.W.F. Hegel afirmará otra vez, en sus *Principios de la filosofía del derecho*, el primado del "derecho de miseria" sobre el derecho de propiedad: "En el peligro supremo y en el conflicto con la propiedad jurídica ajena, [la vida] tiene un derecho de miseria que defender (*no como concesión graciosa, sino como derecho*), en cuanto de un lado hay una violencia infinita del ser y, pues, una ausencia total de derecho, del otro solo la violación de una existencia limitada de la libertad [...]. Del derecho de miseria se deriva el beneficio de la inmunidad que el deudor recibe sobre su fortuna; se le deja sus herramientas de taller y sus instrumentos de cultivo en la medida en que es considerado necesario para servir a su mantenimiento, teniendo en cuenta su situación social. La miseria revela la finitud y por consiguiente la contingencia del derecho lo mismo que del bienestar"[26]. Este derecho de miseria no es, pues, una "concesión graciosa", una forma pública y compasional de la caridad, sino sin lugar a dudas un derecho oponible al derecho de propiedad en situaciones de urgencia social.

Tomando la defensa del corresponsal de Mosela de la *Rheinische Zeitung* contra los ataques del presidente de la Dieta von Schaper, Marx utiliza también él el término de "miseria". En el artículo del 15 de enero de 1843, justifica el estilo áspero de aquel "que percibe de manera inmediata y frecuente la voz despiadada de la indigencia en que se encuentra el pueblo". Es entonces "un deber político" sostener públicamente "este lenguaje popular de la miseria".

[25] Véase Thomas Hobbes, *Léviathan*, París, Folio, Gallimard, 2000, p. 297, 383, 482.
[26] G.W. Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 127 y § 128. Encontramos en el derecho francés un eco de este derecho de miseria bajo el nombre de "derecho de necesidad".

Derecho de miseria contra derecho de propiedad

En sus artículos sobre el robo de madera y sobre la situación de los viñadores moselanos, la cuestión de la propiedad es ante todo reveladora de las contradicciones operantes en la relación entre la sociedad civil y el Estado. Pero Marx las aborda además desde un punto de vista racionalista liberal. En términos hegelianos, destaca por detrás de la cuestión del derecho las incoherencias del Estado moderno que arruinan su pretensión a una racionalidad universal: "Si se torna claro aquí que el interés privado hace descender al Estado al nivel de los medios del interés privado, ¿cómo no se seguiría que una representación de los intereses privados, los estados sociales (*stände*), quiera y deba rebajar al Estado a las ideas del interés privado? Cada Estado moderno, por poco conforme a su concepto que sea, estará obligado, desde el primer ensayo práctico de un poder legislativo semejante, a exclamar: ¡Tus caminos no son los míos, y tus ideas no son las mías!"

Este desmentido práctico de las pretensiones del Estado moderno se verifica en la inversión de su relación supuesta con la sociedad civil. A través de una legislación como la del robo de madera, las autoridades públicas se ponen al servicio del interés privado en lugar de encarnar frente a este el interés general. Reduciéndose él mismo a la suma sin síntesis de las relaciones contractuales tejidas en la sociedad civil, el Estado contradice así la racionalidad superior que le adjudica Hegel: "El Estado, de manera general, no es un contrato, y su esencia sustancial no es tan exclusivamente la protección y la seguridad de la vida y la propiedad de los individuos aislados. Es más bien la realidad superior e, incluso, reivindica esta vida y esta propiedad y exige que se las sacrifique"[27].

[27] G.W. Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 100. Este parágrafo hace explícitamente referencia a un pasaje anterior (§ 75): "La naturaleza del Estado no consiste en las relaciones contractuales, ya sea que se trate de un contrado de todos con todos, o de todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de estas relaciones y las de la propiedad privada en las relaciones políticas ha producido las más graves confusiones en el derecho público y en la realidad; al igual que en otro tiempo, los privilegios públicos y las funciones del Estado han sido considerados como la propiedad inmediata de ciertos individuos en detrimento del derecho del príncipe y del Estado, al igual que en el periodo moderno se ha basado los derechos del príncipe y del Estado en contratos de los cuales serían objeto y se los ha considerado como una simple voluntad común, resultante del libre albedrío de los que están unidos en el Estado. Por diferentes que sean estos dos puntos de vista, tienen en común, sin embargo, el haber transportado los caracteres de la propiedad privada a una esfera que es de otra naturaleza y más elevada".

Esta reducción del Estado a una suma de relaciones contractuales privadas se manifiesta de manera patente para Marx en el sistema de sanciones infligidas por la ley a los "culpables" de crímenes forestales. Imponiendo el pago de multa al propietario o, en su defecto, la realización de trabajos forzados a su servicio, la pena pública se transforma en compensación privada: "¿Podía el propietario forestal asegurar su madera mejor que lo ha hecho aquí, donde el crimen ha sido convertido en una renta? General hábil, convierte el ataque dirigido contra él en una ocasión infalible de botín". En el ejercicio de su función regaliana, el Estado se comporta entonces como un vulgar asegurador de los propietarios: "En efecto, la *pena* en cuanto tal, que es el reestablecimiento del derecho, que ha de distinguirse claramente del reembolso del valor y la indemnización, es decir, del reestablecimiento de la propiedad privada, se transforma de *pena pública* en *composición privada*; las multas no caen en la caja del Estado, sino en la caja privada del propietario forestal [...]. La madera, pues, tiene esta propiedad particular de que, desde que es robada, le confiere a su propietario cualidades de Estado que no tenía antes [...]. El ladrón de madera le hurtó madera al propietario de bosques, pero este utilizó al ladrón de madera para hurtarle *al Estado mismo*".

El asunto del robo de madera, pues, le proporciona a Marx la posibilidad de sacar conclusiones generales en cuanto a la realidad del Estado y sus funciones con respecto a la sociedad civil. La Dieta renana no faltó a su misión de interés general. Por el contrario, "cumplió perfectamente su misión": "En conformidad con su vocación, representó un interés particular determinado y lo trató como su objetivo final. Que haya en ello pisoteado al derecho es una simple consecuencia de su deber, pues el interés es, por su naturaleza, un instinto ciego, sin límites, parcial, en una palabra fuera de la ley". Si bien declara haber seguido "con repugnancia" esos "debates insípidos y aburridos", Marx no se arrepiente, pues, del tiempo que les dedicó. Lo que estaba en juego valía la pena. Se trató de descubrir y mostrar mediante este ejemplo "lo que se puede esperar de una asamblea de estados sociales (*stände*), asamblea de los intereses particulares, si estuviera alguna vez llamada a legislar seriamente". Contra este tipo de asamblea corporativa, se hace defensor apasionado del sufragio universal, a riesgo de subestimar el hecho de que un sufragio semejante pueda desembocar él también, por medios más indirectos y mucho menos visibles, en "una asamblea de intereses particulares".

Como buen racionalista liberal, frente a las mistificaciones de un Estado falsamente universal y racional, Marx atribuye en esos textos de 1842-1843 un papel principal a la sociedad civil, por medio especialmente de la libertad de prensa y la constitución de un espacio público que permite la confrontación de intereses sociales opuestos. Este tema retornará después, transformado en la perspectiva de un "fin del Estado", no por su disolución —y la del derecho— en la "sociedad civil burguesa", o por desaparición de la política en la administración de las cosas, sino por la superación efectiva de la gran escisión moderna entre sociedad civil y Estado, economía y política, privado y público, derechos del hombre y derechos del ciudadano, revolución política y revolución social.

"¡La propiedad, es el robo!"

Anteriores al giro principal que representan para su formación política la prohibición de la *Rheinische Zeitung* y los ensayos publicados en 1844 en los *Anales franco-alemanes*, los artículos sobre el robo de madera constituyen la primera incursión de Marx en las controversias que están entonces en su apogeo sobre la definición y los límites del derecho de propiedad. Si el libro de Proudhon de 1840, *¿Qué es la propiedad?*, es una de las contribuciones polémicas más famosas, *Una historia de la propiedad* de Ernest Laboulaye acaba también de ser coronada por la Academia francesa en 1838[28].

Desde el siglo XVII, con las revoluciones inglesa y holandesa, la transformación de las formas de propiedad y la emergencia de una nueva división entre público y privado se habían vuelto un tema candente. La Revolución francesa sacralizó constitucionalmente la propiedad, considerada en el espíritu liberal revolucionario como fundamento y garantía de la libertad individual del ciudadano, antes de desacralizarla de hecho volviéndole oponible el derecho a la existencia, especialmente con motivo del establecimiento de un precio máximo del pan y los artículos de primera necesidad impuesto bajo la presión de la *sans-coulotterie* del Año II. Porque su legitimidad misma se había vuelto problemática, el Código civil napoleónico se aplicó en cambio para "definir todo lo que puede atañer al ejercicio del derecho de propiedad, derecho fundamental sobre el

[28] En 1866, se publica un nuevo ensayo póstumo de Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété*, en el cual desarrolla una oposición inconciliable entre derecho comunal y propiedad privada a partir de un estudio de las sociedades eslavas, germánicas y árabes.

cual descansan todas las instituciones". Su artículo 544 considera como propiedad el "derecho de gozar y disponer de las cosas de la manera más absoluta" en el marco de la ley. Libera así al derecho de propiedad de las obligaciones y los límites consuetudinarios o familiares.

El debate vuelve a cobrar actualidad con más fuerza después del gran espanto burgués de las jornadas de junio de 1848. En septiembre de ese mismo año, Louis A. Thiers publica su memoria, *De la propiedad*, que define la propiedad privada como el fundamento de un derecho ilimitado, exclusivo y absoluto, sometido al capricho de una persona, que le pertenece al propietario "con exclusión de cualquier otro". Esta triunfante concepción termidoriana de la propiedad es una revancha de los vencedores de junio sobre el espíritu de Rousseau que inspiró a los Convencionales en la tormenta de 1793. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad* obsesiona entonces a la revolución: "El primero que, habiendo cercado un terreno, se atrevió a decir esto es mío y encontró gente lo suficientemente simple para creerlo fue el verdadero fundador de la sociedad civil". En cuanto institución social, la propiedad, pues, tiene una historia y su idea "no se formó de una vez en el espíritu humano". El derecho convertido en perenne del cultivador sobre los medios y los productos de su trabajo había "transformado fácilmente" la simple posesión en propiedad. Se constituyó así una nueva clase de derecho, "el derecho de propiedad diferente de aquel que resulta de la ley natural". Historizando la noción de propiedad, Rousseau problematiza su legitimidad. Su discurso, emitiendo la hipótesis de leyes (también imaginario el contrato social original) que "dieron nuevas trabas a los débiles y nuevas fuerzas a los ricos, destruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de lo desigual"[29], marca un verdadero cambio de época.

Con respecto a los intentos de basar la legitimidad de la propiedad en un derecho natural de apropiación, mediante la ocupación o mediante el trabajo, la inversión es radical. El derecho de propiedad, para Rousseau, no es mas que "convención e institución humana". Las cosas son diferentes cuando se trata de "los dones esenciales de la naturaleza, tales como la vida y la libertad, de los cuales a cada uno le está permitido gozar y de los cuales es dudoso que se tenga derecho de despojarlo"[30]. Es plantear la oponibilidad inalienable del derecho a la existencia (¡a la "vida"!) al derecho de propiedad privada.

[29] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, París, Garnier-Flammarion, 1971, p. 220.
[30] Ibíd., p. 225.

A medida que se extienden las relaciones mercantiles, que se afirma la penetración del capital en la esfera de la producción, que se confirma la separación entre el trabajador y sus medios de producción, el sentido mismo de la noción de propiedad se transforma. Para el liberalismo juvenil, significaba el fundamento de la autonomía individual y el pasaje de la sujeción feudal a la ciudadanía moderna. Para el capitalismo que alcanza su madurez, significa el derecho de apropiación privativo de los medios de producción y la privación [*dépossession*] del trabajador, no solo de su tierra o sus herramientas de trabajo, sino de su propia persona, que está de ahí en más obligado a vender en el mercado. Es esta contradicción, inscripta en la polisemia misma de la palabra propiedad, la que Proudhon pone al desnudo en el ensayo de 1840, donde se propone refutar la doble legitimación de la propiedad privada mediante la ocupación y mediante el trabajo, demostrando que la primera impide la propiedad y que la segunda la destruye. Define entonces el derecho de ocupación como "un modo natural de repartir la tierra yuxtaponiendo a los trabajadores a medida que se presentan". Pero si todo hombre tiene el derecho natural de ocupar "por el mero hecho de que existe", como el número de ocupantes varía demográficamente, "al no poder permanecer fija la posesión, es imposible de hecho que se convierta en propiedad". El derecho de ocupación, pues, está condenado a "desaparecer ante el interés general que, siendo el interés social, es también el del ocupante"[31].

Es por eso que los juristas debieron abandonar la teoría del derecho de ocupación "para apegarse a la que hace nacer la propiedad del trabajo". Esta legitimación de la propiedad por el trabajo está, en efecto, en el núcleo del *Tratado sobre el gobierno civil* de Locke. "El trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos" constituyen "el bien propio" de cada uno: "Todo lo que sacó del estado de la naturaleza mediante su esfuerzo y su industria le pertenece solo a él [...]. ¿Cuándo es que las cosas que come comienzan a pertenecerle en propiedad? ¿Cuando las digiere o cuando las come, o cuando las cuece, o cuando las lleva a su casa, o cuando las recolecta? Es visible que no hay nada que pueda hacerlas suyas, sino el cuidado y la molestia que se toma de recogerlas y acopiarlas. Su trabajo distingue y separa, entonces, esos frutos de otros bienes que son comunes; les añade

[31] Jean-Jacques Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris, Garnier, Flammarion, 1966, pp. 120 y 265.

algo más que la naturaleza, la madre común de todos, no puso en ellos [...]. El trabajo, que es mío, poniendo estas cosas fuera del estado común en que estaban, las fijó y me hizo dueño de ellas"[32]. Proudhon replica en sustancia que si el trabajo funda el derecho de propiedad, nadie debería poder ser privado de este. Ahora bien, basar el derecho a la propiedad privativa en el trabajo no puede ser un principio universalizable. La propiedad exclusiva de unos tiene, en efecto, como corolario necesario la privatización de propiedad de otros. ¿Por qué, se pregunta Proudhon, "el beneficio de esta pretendida ley restringida a la minoría es negada a la masa de los trabajadores"? Interpela en consecuencia al propietario que proclama la legitimidad de su bien adquirido por el trabajo: "¿Trabajaste? Pero nunca habrías debido hecho trabajar a los otros, ¿y entonces, cómo perdieron ellos, trabajando para ti, lo que tú pudiste adquirir sin trabajar para ellos?"[33] ¡Pregunta asesina! A la cual le da él mismo la célebre respuesta: "¡La propiedad es el robo! ¡He ahí el toque de rebato del 93! ¡He aquí el zafarrancho de las revoluciones!"

Si los principios de libertad, igualdad, seguridad, proclamados por las constituciones revolucionarias son derechos absolutos, la propiedad es, en cambio, "un derecho aparte de la sociedad" que se opone a los otros. Y si se la define como un derecho natural, es entonces "un derecho antisocial": "Propiedad y sociedad son cosas que se repugnan irrefutablemente una a otra. Es tan imposible asociar a dos propietarios como hacer que se unan dos imanes por sus polos semejantes". Es preciso, pues, "que la sociedad perezca o que ella mate a la propiedad" en cuanto "facultad de exclusión e invasión": "En suma, la propiedad, después de haber despojado al trabajador mediante la usura, lo asesina lentamente mediante la extenuación; ahora bien, sin la expoliación y el asesinato, aquella perece enseguida por falta de apoyo: luego, es imposible"[34].

La crítica de la propiedad, pues, está en el origen y en el núcleo de todas las variantes de socialismos que surgen en el siglo XIX de la resistencia al capitalismo triunfante. No es asombroso, pues, que Marx, llevado a

[32] John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier Flammarion, 1984, pp. 195-196.
[33] Jean-Jacques Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété*, óp. cit., p. 129.
[34] Ibíd., p. 216.

interesarse en ella por primera vez a propósito de la legislación renana sobre el robo de madera, haya aclamado en la *Sagrada Familia* el ensayo de Proudhon como "un gran progreso científico" de una importancia comparable a su criterio para la política moderna con el famoso panfleto de Emmanuel Siéyès sobre el tercer estado.

Posesión y propiedad

La contradicción inherente al principio de apropiación privada lleva en efecto a Proudhon a establecer una distinción fundamental entre posesión y propiedad y a discutir el pasaje histórico de una a otra: "Para transformar la posesión en propiedad, hace falta algo distinto del trabajo, sin lo cual el hombre dejaría de ser propietario cuando dejara de trabajar"[35]. Implacable lógica. La distinción entre posesión y propiedad permite así disipar la confusión vinculada con la doble definición de la propiedad, "en cuanto dominio y en cuanto posesión". Para los juristas, la posesión es un hecho; la propiedad, un derecho instituido. El argumento que basa el derecho a la propiedad en el trabajo privatiza la posesión. Según la legislación primitiva, por el contrario, la metamorfosis del poseedor en propietario era "legalmente imposible". Los primeros agricultores que fueron los primeros legistas, no habían previsto "las consecuencias de la transformación del derecho de posesión privada en propiedad"; les bastaba con que les fuese garantizada la posesión de la cosecha. Todo, pues, habría comenzado por "la posesión continua" y su perennización. Ya que, "cuando la ley declara que el intervalo de tiempo transforma al poseedor en propietario, supone que un derecho puede ser creado sin una causa que la produzca". Se extralimita entonces en sus atribuciones, no exigiendo el orden público y la seguridad de los ciudadanos, "sino la garantía de la posesión"[36].

Además, aun cuando fuese reconocida, la propiedad del productor sobre su producto "no conlleva la propiedad del instrumento: hay identidad entre el albañil poseedor de los materiales que se le confía, el pescador poseedor de las aguas, el cazador poseedor de los campos y los bosques, el cultivador poseedor de las tierras; todos serán, si se quiere, propietarios de

[35] Ibíd., p. 148.
[36] Ibíd., p. 141.

su producto; ninguno es propietario de sus instrumentos. El derecho al producto es exclusivo; el derecho al instrumento es común"[37].

Marx parece a menudo encargarse de la distinción entre posesión y propiedad. Es a partir de ella que Paul Sereni propone, en un libro de rigor notable, elucidar el enigma de la distinción entre propiedad privada y propiedad individual contenida en el Libro I de *El Capital*. En los años cuarenta, subraya, "se puede decir que son la comprensión y la extensión del predicado "privado" las que forman el objeto de la discusión acerca de la propiedad"[38]. Desde *La Ideología alemana*, Marx y Engels subrayan que la propiedad privada se identificó poco a poco con la propiedad a secas. Se transformó así en "concepto abstracto" permitiendo evitar tener que decir cualquier cosa de "la propiedad privada real". Esta confusión ideológica, que hipostasia la categoría de propiedad, les sirve aún hoy de argumento apologético a los defensores del capital para hacer creer que el replanteamiento de la propiedad privada de los grandes medios de producción, de intercambio, de comunicación, amenaza la posesión individual. Ahora bien, la propiedad privada que se trata de abolir es solo la propiedad "privativa y exclusiva" tal como la definió Destutt de Tracy, la "que da poder sobre el trabajo ajeno"[39].

Robo o explotación

En la *Sagrada Familia*, Marx aclama, pues, con entusiasmo el ensayo de Proudhon. Su encuentro parisino, sin embargo, iba a resultar en una ruptura, consumada desde 1847 por la mordaz respuesta de la *Miseria de la filosofía* a la *Filosofía de la miseria*. No se trata ahí de un arranque de ira entre dos hombres de temperamentos poco compatibles, sino del resultado de una maduración teórica en Marx que desemboca en una crítica mucho más elaborada de la propiedad, inscripta de ahí en más en la perspectiva comunista que él poco a poco ha hecho suya[40].

[37] Ibíd., p. 149. De donde se desprende que "la posesión sin propiedad" bastaría "para el mantenimiento del orden social".
[38] Paul Sereni, *Marx, la personne et la chose*, París, L'Harmattan, 2007, p. 43.
[39] Ibíd., p. 60.
[40] En un artículo del 24 de enero de 1865, escrito para el *Sozial-Demokrat*, Marx mantiene su juicio inicial elogioso sobre *Qu'est-ce que la propriété?* Esta obra de Proudhon es "sin dudas la mejor, hace época por la novedad del contenido, al menos por la forma nueva y audaz de decir las cosas sabidas". El estilo de este ensayo constituye su gran mérito: "Un sentimiento de rebelión profundo y verdadero contra las infamias del orden de las cosas establecidas, su seriedad revolucionaria, esto es lo que explica el efecto eléctrico, el efecto de choque que produjo *Qu'est-ce que la propriété?*".

En *Filosofía de la miseria*, Proudhon retoma los temas abordados en *¿Qué es la propiedad?*. Se esfuerza por integrarlos a una visión ampliada de la economía política. Es, escribe, "el mayor problema que pueda plantear la razón". Ya que la propiedad es "esencialmente contradictoria". Esta asocia el derecho de ocupación y el derecho a la exclusión, el premio o la recompensa del trabajo y su negación para aquellos que se llama aún los *impropietarios*, la pretensión de justicia y la legalización del robo. Además, con el desarrollo del crédito, con el prodigio del dinero que genera dinero y del especulador que se enriquece durmiendo, el productor se vuelve jugador. Al "fanatismo de la competencia" se unen entonces "los furores de la ruleta". Ciertos pasajes de Proudhon tienen extrañas resonancias actuales. De ahí en más, los productores "no se conocen más que como prestatarios y usureros, ganadores y perdedores": "El trabajo desapareció al soplo del crédito, el valor real se desvaneció ante el valor ficticio, la producción ante el agiotaje [...]. El crédito, en una palabra, a fuerza de emancipar el capital, terminó por emancipar al hombre mismo de la sociedad y la naturaleza. En este idealismo universal, el hombre ya no se mantiene en el suelo; está suspendido en el aire por un poder invisible"[41]. Llevada a sus últimas consecuencias, la propiedad privada manifiesta así plenamente su carácter "insocial" y revela que, en su expresión más simple, nunca es otra cosa que "el derecho de la fuerza".

La rencilla teórica tiene su origen en que Marx se propuso, a partir de sus *Manuscritos parisinos* de 1844, resolver el misterio de la plusvalía y la acumulación del capital. Su problemática cambió radicalmente. El diferendo versa, principalmente, sobre la ilusión de una retribución equitativa del trabajo basada en su justa medida. Para Marx, el trabajo individual elemental es de entrada un trabajo social que presupone una acumulación social previa de saberes [*savoirs*] y habilidades [*savoir-faire*]. Mientras que Proudhon opone las virtudes de un trabajo original a las miserias del trabajo esclavo, el "valor real" al "valor ficticio", la producción al agiotaje, Marx descubre, en cambio, en la unidad del trabajo concreto y el trabajo abstracto, en el valor de cambio y el valor de uso, el

[41] J.J. Proudhon/K. Marx, *Philosophie de la misère/Misère de la philosophie*, París, UGE, 10-18, 1964, p. 217.

secreto revelado de la mercancía y del mundo encantado del capital. Mientras que Proudhon opone a la "propiedad impersonal", convertida en "la peor de las propiedades", el ideal del pequeño productor independiente, Marx no siente ninguna añoranza por esas pastorales y considera ilusoria la idea de retribuir a su justo valor, mediante buenos horarios, el trabajo de cada uno. Pues saber si "¿vuestra hora de trabajo equivale a la mía?" ¡Es una cuestión que se discute mediante la competencia!" En otras palabras, el precio de la fuerza de trabajo no puede ser determinado *a priori* por la medida de su valor, sino solo *a posteriori* por la competencia en el mercado: "Lo que determina el valor no es en absoluto el tiempo en el cual una cosa ha sido producida, sino el mínimo de tiempo en el cual es susceptible de ser producida, y ese mínimo de tiempo es constatado por la competencia"[42].

La alternativa al reinado del capital imaginada por Proudhon aparece entonces como una nueva quimera, del mismo modo que las utopías que pretende sin embargo combatir. Su "teoría de la mutualidad", concebida como un sistema de garantías que "haga de la competencia un beneficio y del monopolio una garantía de seguridad para todos", y su llamado filantrópico a "un intercambio sincero" (hoy diríamos "equitativo") son, en el mejor de los casos, una bobada y, en el peor de los casos, un intento de hacer girar al revés la rueda de la historia. Asimismo no es sorprendente que esta teoría de la mutualidad se traduzca en la práctica por una apología del intercambio en especie y del préstamo para el consumo, presentados como "síntesis de la propiedad y la comunidad"[43].

La réplica de Marx es mordaz: "Troya ya no existe. Esta justa proporción entre la oferta y la demanda dejó de existir desde hace mucho tiempo". Antes, la demanda controlaba a la oferta y la precedía, "la producción seguía paso a paso al consumo". De ahí en más, "la producción precede al consumo, y la oferta fuerza a la demanda". Según la quimera proudhoniana de un intercambio equitativo, los gastos de producción supuestamente "determinarían en cualquier circunstancia el valor del producto, y valores iguales se cambiarían siempre por valores iguales". El trabajo de cada individuo sería entonces "la única medida de sus ganancias y sus pérdidas". Una hora de trabajo de Pedro se cambiaría simplemente por una hora de trabajo de Pablo: "he ahí el axioma fundamental del Sr. Bray". Las elucubraciones del Sr. Proudhon se le parecen en gran

[42] Karl Marx, *Misère de la philosophie*, óp. cit., p. 358.
[43] Jean-Jacques Proudhon, *Philosophie de la misère*, óp. cit., p. 304.

medida: "Luego, si suponemos todos los miembros de la sociedad como *trabajadores inmediatos*, el intercambio de cantidades iguales de horas de trabajo solo es posible a condición de que se convenga por adelantado el número de horas que habrá que emplear para la producción material. Pero una convención semejante niega el intercambio individual". Precisamente, "las relaciones sociales no son relaciones de individuo a individuo", sino de obrero a capitalista, de granjero a propietario territorial, etcetera: "Suprimid estas relaciones y habréis destruido toda la sociedad"[44].

En la sociedad capitalista, la cuestión de la propiedad no es disociable de la apropiación privada del sobretrabajo ajeno, en otras palabras, de la cuestión de la explotación. La sociedad no es reductible a un agregado de individuos o de "*trabajadores inmediatos*". Es una relación entre clases sociales antagónicas. Incluso antes de las primeras frases célebres del *Manifiesto comunista*, redactado a fines de ese mismo año, 1847, Marx recapitula en *Miseria de la filosofía* ese conflicto motor de la dinámica histórica: "En el momento en que la civilización comienza, la producción comienza a basarse en el antagonismo de los órdenes, los estados, las clases, en fin, en el antagonismo del trabajo acumulado y el trabajo inmediato". La conclusión práctica que saca de ello está en las antípodas de la de Proudhon. Para este último, "las coaliciones obreras" son tan nocivas como las corporaciones del Antiguo Régimen, y el hecho de que los trabajadores hayan "perdido el hábito de las mismas" debe ser considerado como un progreso[45]. Para Marx, en cambio, esta masa de los trabajadores, "que constituye ya una clase con respecto al capital pero no aún para sí misma", se reúne en la lucha y "se constituye en clase para sí misma": "Los intereses que defiende se vuelven intereses de clase, pero la lucha de clase contra clase es una lucha política".

En un artículo de 1865 en ocasión de la muerte de Proudhon, Marx retoma su crítica inicial con mayor claridad. Entre tanto, esta problemática se consolidó, considerablemente, a través de la obra de *El Capital*. Considera de ahí en más que el título del ensayo de 1840 sobre la propiedad "indicaba ya su insuficiencia": "La pregunta estaba demasiado mal hecha para que se pudiera responder correctamente. La historia misma

[44] Karl Marx, ibíd., pp. 361, 369, 401. En una carta del 26 de octubre de 1847, Federico Engels cuenta haberle dicho a Louis Blanc que podía considerar este libro de Marx contra Proudhon (*Misère de la philosophie*) "como nuestro programa".
[45] Jean-Jacques Proudhon, *Philosophie de la misère*, óp. cit., p. 430.

había sometido a su crítica las relaciones de propiedad pasadas. Para Proudhon, lo que había que tratar era la propiedad burguesa actual. A la pregunta de saber lo que era esta propiedad, no se podía responder sino mediante un análisis crítico de la economía política abarcando el conjunto de estas relaciones de propiedad, no en su expresión jurídica de relaciones de voluntades individuales, sino bajo su forma real, es decir, de relaciones de producción". En cuanto a *Filosofía de la miseria*, Marx le reprocha a Proudhon el haber compartido en ella "las ilusiones de la filosofía especulativa": "En lugar de considerar las categorías económicas como expresiones teóricas de relaciones de producción históricas que corresponden a un grado determinado del desarrollo de la producción material, su imaginación las transforma en ideas eternas preexistentes a toda realidad"[46].

Esta crítica radical desemboca en un rechazo de la definición de la propiedad como robo, que se limita a una concepción jurídica o moralizante: "En el mejor de los casos, las nociones jurídicas burguesas sobre el "*robo*" se aplican asimismo a beneficios "*honestos*". Por otro lado, como el robo, en cuanto violación de la propiedad, *presupone la propiedad*, Proudhon se embrolló en toda clase de divagaciones confusas acerca de la verdadera propiedad burguesa". En lugar de considerar, como la mayoría de los socialistas franceses de la época, la propiedad como una categoría jurídica ilegítima, Marx la analiza, pues, desde *La ideología alemana*, como "un modo de relación necesario para un estadio de desarrollo de las fuerzas productivas". Llega así a secularizar y relativizar una noción de justicia cuya definición varía históricamente. Desde este momento, ya no hay mucho sentido en declarar la explotación injusta o en denunciar la propiedad como robo, sin más precisiones. En realidad, son dos concepciones del derecho las que se enfrentan, derecho contra derecho, el de los poseedores contra el de los poseídos*. Entre ambos, es sin duda la fuerza la que dirime[47].

[46] K. Marx/F. Engels, *Correspondance*, t. VII, París, Éditions sociales, 1979, pp. 12-13.
* *Possédés*, literalmente "poseídos", proviene del verbo *posséder*, que, además de "poseer", posee otros significados tales como "dominar", "conocer a fondo" y "engañar" (N. del T.)
[47] Paul Sereni pregunta cómo Marx puede hablar de robo y saqueo sin hacer referencia a una teoría normativa de la justicia. Si el derecho es intrínsecamente burgués, como lo afirma su *Critique du Programme de Gotha*, ¿existiría una norma metajurídica o solo la perspectiva del fin del derecho?

III.- Del derecho consuetudinario de los pobres a los bienes comunes de la humanidad

A la hora de la globalización mercantil y la privatización generalizada del mundo, los artículos de Marx sobre el robo de madera revisten una inquietante actualidad. La compra de la fuerza de trabajo ajena establece una relación de apropiación/expropiación, no solo de esta fuerza de trabajo, sino también de los servicios públicos, del ahorro popular, del consumo, de los cuerpos puestos en espectáculo, del espacio abandonado a la especulación hipotecaria e inmobiliaria. La privatización afecta no solo a empresas públicas, sino también a la educación, la información, el derecho (por la generalización del contrato privado en detrimento de la ley común), la moneda, los saberes, la violencia, en resumen, el espacio público en su conjunto.

En sus *Lecciones sobre la sociedad industrial*, Raymond Aron se complacía en citar un pasaje de *El Capital* donde Marx afirma "que las sociedades por acciones y la dispersión del capital de las grandes empresas constituyen ya una destrucción de la propiedad", para concluir de ello que "si la dispersión equivale a la eliminación de la propiedad privada, una gran corporación estadounidense ya no es una propiedad privada". A pesar de los cuentos y leyendas del "capitalismo popular" y más allá de la diseminación aparente de la propiedad en beneficio del "accionariado asalariado" y los "pequeños portadores", la concentración de la propiedad alcanza niveles sin precedente. A fines de 2003, la capitalización bursátil mundial alcanzaba los 31 billones de dólares, o sea, cerca del 90% del producto bruto interno del planeta. Los accionistas poseen así ciertamente más de tres cuartos del patrimonio mercantil de la humanidad. Si bien esta riqueza parece diseminada al margen, está concentrada

en un número muy pequeño de países desarrollados, de modo que el 5% de la población mundial (la mitad de la cual esta en Estados Unidos) poseen la cuasitotalidad de los haberes bursátiles del planeta y 77.000 familias "ultraricas" poseen por sí solas acerca del 15% de la riqueza mundial: "Desde hace varios años, la población de la gente verdaderamente rica progresa mucho más velozmente que la del globo en su totalidad, y el índice de expansión de su patrimonio es superior al de la economía planetaria; además, el crecimiento de la población de los ultraricos es aún más rápido: las desigualdades de patrimonio, pues, tienen tendencia a incrementarse"[48].

Para acallar el escándalo de esta monstruosa apropiación privada de las riquezas naturales y sociales, el discurso dominante les promete a todos que se convertirán en propietarios (de su vivienda) o accionistas (de su empresa). No es seguro que los beneficiarios del accionariado asalariado se sientan propietarios. Es probable, en cambio, que su doble representación en los concejos de administración, en cuanto asalariados y en cuanto accionistas, haga de ellos unos esquizofrénicos el día en que el accionista que dormita en él tenga que despedir a su doble asalariado para garantizarse un retorno sobre la inversión superior al 15% a costa de la pérdida de su empleo y su salario. A menos que se imagine una versión financiera del milagro de la multiplicación de los panes, la única

[48] Jean Peyrelevade, Seuil, *La République des idées*, 2005, p. 142. La clasificación anual de las grandes fortunas de la revista *Forbes* censa 415 multimillonarios en dólares en 2006. Menos de un millar de personas poseen 3.5 billones de dólares, o sea, el doble del producto bruto interno de Francia. Entre 1966 y 2001, los ingresos del 10% de los más ricos aumentaron el 58%, los ingresos del 1% de los más ricos el 121%, el del 0,1% de los más ricos el 236%, y del 0,01% de los más ricos el 617%. El 2% de la población mundial posee la mitad de los haberes financieros, mientras que el 50% de los más pobres se reparten el 1% de aquellos. En un año, el patrimonio de los cuatrocientos estadounidenses más ricos se incrementó en 120 mil millones de dólares.

El magnate de los casinos, Sheldon Adelson, cobró él solo un millón de dólares por hora desde 2004. El estadounidense medio que gana un salario promedio debería trabajar 29.000 años para ingresar al palmarés de *Forbes*. A finales de los noventa, un informe de la Cnuced (Conferencia de las Naciones unidas sobre comercio y desarrollo) constataba que un centenar de empresas "vuelven a dibujar el mundo". Poseían, en efecto, por sí solas, 1.8 billones de dólares en el extranjero, empleaban 6 millones de asalariados en el mundo, y realizaban una cifra de negocios anual de 2.1 billones. A título de comparación, los expertos de la ONU evalúan en 25.000 millones de dólares los fondos que en diez años serán necesarios para alimentar con agua potable a los mil millones y medio que no la tienen, y en una decena de miles de millones el presupuesto necesario para la lucha contra el Sida en África.

manera de realizar un objetivo semejante con un crecimiento inferior al 3% es, en efecto, reducir "los costes del trabajo". Sobre este punto, al menos, Proudhon veía lejos, cuando anunciaba las crueldades previsibles de "la propiedad impersonal": "Lo que parece deber aliviar, humanizar la propiedad, es precisamente lo que muestra a la propiedad en su horror: la propiedad dividida, la propiedad impersonal es la peor de las propiedades".

Privatización de los saberes

La privatización ya no apunta solo a los recursos naturales o los productos del trabajo. Codicia cada vez más los conocimientos y los saberes. Es lo que está en juego en las negociaciones y debates en curso en el seno de la organización mundial del comercio acerca de los servicios, la propiedad intelectual, y la patentabilidad[49]. La distinción tradicional entre invención y descubrimiento se nubla, y la definición misma de lo que es o no patentable se vuelve problemática. Desde el comienzo de los ochenta, se impuso la necesidad de legislar sobre prácticas científicas (como las manipulaciones del ser vivo) en contradicción con las definiciones vigentes en los derechos de propiedad.

En la "nueva economía", la primera unidad creada por los laboratorios de investigación y desarrollo sale a menudo mucho más cara en capital fijo invertido que la reproducción en serie del producto. La apropiación de los saberes y la protección de su monopolio se vuelven, pues, lo que está principalmente en juego en las legislaciones acerca del nuevo estatuto de la propiedad intelectual. Sin embargo, la *open science* es más favorable y "mejor adaptada a la creación de ideas nuevas que la economía de mercado"[50]. La privatización de la investigación y los conocimientos que resultan de ella, su puesta bajo secuestro protegida de los competidores, la cultura del secreto y la búsqueda del monopolio frenan la difusión de los saberes socializados que podrían beneficiar a la gran mayoría: "Esta contradicción repercute bajo una forma que se vuelve en el siglo XXI el equivalente de lo que fue el conflicto entre sector público y al

[49] El Acuerdo general sobre comercio y servicios concierne a 13 sectores subdivididos en 163 subsectores concernientes a las finanzas, al tiempo libre, a los deportes, a la educación, al medio ambiente, a la distribución, a la comunicación, y... "otros".

[50] Daniel Cohen, *Trois leçons sur la société postindustrielle*, Paris, Seuil, "La République des idées", 2006, p. 69.

privado en el siglo precedente: la rivalidad entre lo "gratuito" y lo "de pago". La tentación de descargar gratuitamente películas y canciones, de hacer circular imitaciones o fabricar productos genéricos es un dato permanente de la nueva economía, por esta misma razón de que cuesta poco duplicar la primera unidad de un bien, una vez que ha sido descubierto"[51].

En 1992, la firma Agracetus obtuvo una patente, no solo sobre un algodón genéticamente modificado, sino también sobre toda modificación del gen del algodón en general, en otras palabras, "sobre la idea misma de que se pueda modificar el gen del algodón". A lo largo de los noventa, hemos visto desarrollarse así una lógica de cercamiento global. Una evolución semejante tiene repercusiones mayores sobre las condiciones de la investigación. La multiplicación extraordinaria de las patentes más diversas hace que aventurarse en un campo de investigación, sea arriesgarse en un campo minado de patentes registradas para cuadricular y cercar no solo los descubrimientos mismos, sino los dominios de investigaciones y los descubrimientos susceptibles de realizarse en ellos: "*Private Property! No entrance!*" Las grandes firmas tienen a sueldo gabinetes de litigantes y chicaneros aptos para disuadir a los francotiradores de la investigación de aventurarse en el maquis de costosos procedimientos. "La evolución ha sido tan radical, constata Dominique Pestre, que tenemos de ahí en más un movimiento de recolectivización de las patentes en el marco de cárteles que ponen en común sus patentes para evitar tener que negociar permanentemente y frenar los procesos innovadores. Las grandes compañías se autorizan así recíprocamente a utilizar el saber de las otras. En cambio, para los que no están en esos marcos cartelizados, esto plantea problemas complejos, en las universidades por ejemplo"[52]. En materia de recolectivización, se trata muy evidentemente de un monopolio colectivo sobre las rentas de materia gris, a la manera de los cárteles que se reparten la renta petrolera.

Las universidades serán cada vez más reducidas, por medio de financiamientos privados, a un papel de subcontratación al servicio de esos nuevos cárteles del saber. Existen ya en Cánada y en Estados Unidos casos donde el contrato de cooperación incluye cláusulas de confidencialidad: la firma que subvenciona la investigación universitaria se garantiza así una exclusividad sobre los conocimientos producidos, en detrimento de su

[51] Ibíd.

[52] Dominique Pestre, "À propos du nouveau régime de production, d'appropriation et de régulation des savoirs", *Contretemps*, N° 14, París, Textuel, septiembre de 2005.

libre circulación en el seno de la comunidad científica. Estas cláusulas de confidencialidad no son nuevas. Pero eran, generalmente, limitadas en el tiempo a la espera del depósito y la obtención eventual de una patente, mientras que tienden a volverse permanentes[53]. Se comprende que liberales sinceros o ingenuos terminen ellos mismos por conmoverse a causa de ello. ¡Todo eso, en efecto, ya no tiene mucho que ver con la "competencia libre y no falseada"!

Dando cuenta del debate en curso en Estados Unidos sobre la libertad, la innovación y el dominio público, Grégoire Chamayou se asombra con justa causa de que las resistencias críticas a la propiedad intelectual ya no estén vinculadas con las que versan sobre la propiedad tradicional. Hay, ciertamente, una especificidad de los saberes y su producción social, pero ciertamente no una "excepción intelectual". En otros tiempos, Francia se vanaglorió de haber hecho valer "la excepción cultural" en las negociaciones comerciales internacionales, alegando el hecho de que la cultura (el cine, la literatura, la música...) no es una mercancía como otra. Sea. Pero la salud, la educación, el hábitat, ¿son mercancías como las otras? En una época que pretende hacer de todo una mercancía, las definiciones y las fronteras son inciertas. Es por eso que las batallas en torno de la propiedad intelectual pueden servir de dato revelador a las contradicciones inherentes a la noción misma de propiedad privada. Como señala Chamayou, "en un contexto conceptual [liberal] donde la propiedad está relacionada con la libertad, la propiedad intelectual constituye un caso paradójico donde la propiedad viene a contrariar la libertad"[54]. En materia de propiedad, ¿esta paradoja no es la regla? Es, al menos, lo que ya Proudhon procuraba demostrar.

En otros tiempos, los saberes emergentes de las prácticas sociales habían podido ser confiscados y monopolizados por un clero o una casta.

[53] Véase Alan Sokal, "Science et marché des savoirs", *Contretemps*, N° 14, óp. cit. Cuando la ministra sarkozista de las universidades, Valérie Pécresse, resume el espíritu de su reforma anunciada mediante "la idea de dar a las universidades francesas un modo de funcionamiento mejor adaptado al mundo en el que vivimos", es también de esto de lo que se trata. Y como este mundo de la mercantilización forzada tiene su lógica, hace falta especialmente "que las universidades puedan administrar libremente su patrimonio inmobiliario, reclutar libremente a los docentes que deseen, administrar sus créditos como les parezca" (*Journal du Dimanche*, 27 de mayo de 2007). Es ni más ni menos el anuncio de la apertura del mercado educativo a la competencia.

[54] Grégoire Chamayou, "Le débat américaine sur liberté, innovation, domaine public", *Contretemps*, N° 5, París, Textuel, 2002. Este artículo presenta una excelente síntesis crítica de la controversia sobre la propiedad intelectual y sus presupuestos filosóficos.

La apropiación del trabajo vivo y sus habilidades [*savoir-faire*] adquiere en la maquinaria industrial una realidad inmediata. Con la gran industria, las ciencias en su conjunto han sido, dice Marx, "capturadas y puestas al servicio del capital": "El desarrollo histórico, el desarrollo político, el arte, la ciencia, pasan por encima de su cabeza [de los esclavos], pero es el capital el primero en haber hecho prisionero al progreso histórico (las ciencias y las técnicas) para ponerlo al servicio de la riqueza [...]. La invención se vuelve entonces un oficio y la aplicación de la ciencia a la producción inmediata se vuelve ella misma para la ciencia un punto de vista determinante y que la solicita"[55]. Sin embargo, a medida que se desarrolla la gran industria, "la creación de la riqueza real depende menos del tiempo de trabajo y de la cuantía [*quantum*] de trabajo empleado, que de la potencia de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, la cual a su vez no tiene ninguna relación con el tiempo de trabajo inmediatamente consumido para producirlos, sino que depende más bien del nivel general de la ciencia y el progreso de la tecnología, en otras palabras, de la aplicación de esta ciencia a la producción". Entonces, "la apropiación del tiempo de trabajo ajeno, sobre la cual descansa la riqueza actual, aparece como una base *miserable*". Esta base miserable es la razón de los desajustes del mundo. La ley del valor ya no logra medir la desmesura del mundo, sino al coste de despropósitos y violencias globales incrementados sin cesar[56].

Privatización del ser vivo

En julio de 1998, la Unión Europea autorizaba la concesión de patentes sobre "material biológico": "Un elemento aislado del cuerpo humano, o producido de otro modo mediante un procedimiento técnico, incluso, la secuencia o la secuencia parcial de un gen puede constituir una invención patentable, aun si la estructura de este elemento es idéntica a la de un elemento natural"[57]. Los investigadores "no inventan", sin embargo, un gen. Siguiendo la distinción clásica, se conforman con descubrirlo. Entre ambas nociones, igual que entre lo natural y el artefacto,

[55] Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, París, Éditions Sociales, 1980, t. II, pp. 80, 192.
[56] "¿Podrían ampararse en el derecho de propiedad —preguntaba Proudhon— los pobladores de una isla para rechazar violentamente a unos pobres náufragos que intentasen arribar a la orilla?" (*Qu'est-ce que la propriété?*, óp. cit., p. 99). Sin embargo, ha pasado a ser, en la actualidad, el destino cotidiano de las miserias del mundo, en Ceuta y Melilla, en las costas italianas, o en la frontera del Río Grande.
[57] Artículo 5 de la directiva europea 98/44.

la frontera se vuelve porosa. Según un director de la propiedad industrial en Aventis, la invención consistiría de ahí en más en "afectar una función técnica a la secuencia descubierta". Una ampliación semejante de la noción puede llevar muy lejos. Se imagina fácilmente qué ventajas pueden sacar de ello unas firmas, farmacéuticas u otras, y qué intereses están en juego en la batalla por las patentes[58]. Hemos tenido una estimación de ello con el asunto de la patente otorgada a Myriad Genetics en los tests de detección del cáncer de mama. Unas instituciones europeas habían desarrollado tests menos caros e igualmente fiables. Myriad se opuso a su comercialización en nombre de la propiedad sobre los genes de predisposición y sus usos. La Oficina europea de patentes, habiéndola sometido a numerosas denuncias, terminó por retirarle a la firma los privilegios que le habían sido otorgados.

Una declaración de la ONU de 1998 asimila el genoma humano a "un patrimonio común de la humanidad". En 2000, el G8 prohibía el patentamiento de secuencias génicas. La negociación conflictiva que se prosigue entre la lógica de rentabilidad industrial (farmacéutica, en especial) y de salud pública pone al orden del día una redefinición de la división entre lo privado y lo público. A pesar del acuerdo de los especialistas para patentar la interpretación de las secuencias génicas, persiste el malestar sobre el patentamiento de las secuencias mismas. Accesibles en Internet, numerosos biólogos pueden en la actualidad trabajar en ellas. El derecho de la patente abriría camino a una persecución judicial planetaria contra investigadores susceptibles de violar, con toda buena fe, el derecho de propiedad protegido por la patente. Aún aquí, es explosiva la contradicción entre el uso privado del saber y su carácter social, relacionado con el nivel cultural y técnico.

Bien común y gratuidad

Las controversias sobre las múltiples formas de patentamiento (entre ellas la secuenciación del genoma) giran, pues, en torno de la distinción entre descubrimiento e invención, y de su interpretación jurídica. ¿Se puede privatizar una idea, mientras que un *software* no es, en el fondo, sino un elemento de lógica aplicada, en otras palabras, una parcela de "trabajo muerto", es decir, de trabajo intelectual acumulado? Según esta lógica de apropiación privativa, ¿se llegaría hasta el extremo de patentar

[58] Ilustrando la emergencia de un *g-business* (g de gen), no menos de veintiocho sociedades de biotecnologías entraron en la Bolsa solo durante el verano de 2000, nueve de ellas en Europa.

las ecuaciones matemáticas para someterlas al derecho de propiedad? La socialización del trabajo intelectual comienza con la práctica del lenguaje que constituye, a todas luces, un bien social común inapropiable de la humanidad. Los conflictos en curso, en torno del derecho de propiedad intelectual, tienden a convulsionar el derecho liberal clásico y su legitimación de la propiedad mediante el trabajo.

Estos rompecabezas filosófico-jurídicos son el fruto de contradicciones entre la socialización creciente del trabajo intelectual y la apropiación privada de las ideas, por una parte; entre el trabajo abstracto, que sustenta la medida mercantil, y el trabajo concreto difícilmente cuantificable, por la otra. De estas contradicciones, resulta un desajuste generalizado de la ley del valor en cuanto medida cada vez más *miserable* del intercambio y la riqueza social. La propiedad intelectual, reconoce el economista liberal moderado Daniel Cohen, "rompe con el esquema de la propiedad a secas". Una canción, una fórmula química no se compran y no se consumen en el sentido habitual del término. Sobreviven al uso privativo que se hace de ellas. Comprar una casa o zapatos equivale a reivindicar un monopolio legal sobre su uso. La propiedad a secas "hace posible la apropiación de un objeto", pero "el derecho de propiedad intelectual la restringe"[59].

"El libre acceso al saber parece un bien público mundial"[60]. Sin embargo, superando los 100.000, el patentamiento de *softwares* explotó en los noventa en Estados Unidos. Se hace difícil, si no imposible, con tanta abundancia, publicar un *software* sin ser pasible de imitación. Se hace, también, cada vez más difícil distinguir la "patente de *software*" de la "patente de método intelectual", separar técnica e invención. El patentamiento viene así a fortalecer el secreto industrial y frenar la innovación[61]. James Boyle establece una analogía entre los "cercamientos" de la época

[59] *Le Monde*, 9 de abril de 2001.

[60] Joseph Stiglitz, *Libération*, 13 de septiembre de 2006.

[61] En la víspera de la Navidad de 2005, un Parlamento francés casi desierto aprobaba mediante un voto sorpresa por mayoría de dos sufragios una enmienda que legalizaba todos los tipos de descarga. Parecía que de este modo se daba un paso hacia "la licencia global". La ley de marzo de 2006 relativa al derecho de autor y a los derechos vecinos en la sociedad de la información (DADVSI) sanciona, en cambio, la descarga ilegal en Internet y prohíbe las copias de uso privado. Sin embargo, es la inexistencia de patentes la que permitió el desarrollo inicial de Internet y la abundancia de creatividad que se siguió de ello. La propiedad intelectual es, en efecto, sacudida por las nuevas tecnologías que son, ellas mismas, el fruto de un trabajo altamente socializado. Si un *software* es justamente "información que procesa información"; es, pues, el producto de una creación colectiva interactiva.

de la acumulación primitiva y estos "nuevos cercamientos" de los bienes intelectuales[62]. El acaparamiento privativo de las tierras fue defendido en su momento en nombre de la productividad agraria, cuyo aumento supuestamente erradicaría el hambre y la escasez —aunque fuese a costo de una espantosa miseria urbana. Asistiríamos en la actualidad a una "nueva ola de cercamientos", justificados a su vez por la carrera, por la innovación o por las urgencias de la alimentación mundial. Entre ambos fenómenos, sin embargo, las diferencias no son menores. Mientras que el uso de la tierra es mutuamente excluyente (lo que uno se apropia, no puede usarlo otro), el de los conocimientos y saberes "carece de rival": el bien no se extingue con el uso de una secuencia génica, de un *software*, o una imagen digitalizada. Es por eso, además, que del monje copista al correo electrónico, pasando por la impresión tradicional y la fotocopia, el costo de reproducción no paró de bajar. Es por eso, también, que la apropiación privada toma como justificación en la actualidad la estimulación de la investigación, en vez del uso del producto.

¿Un algoritmo es una invención o un descubrimiento? Alan Sokal recuerda que la mayoría de los matemáticos consideran que, estando el gran libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático, toda estructura matemática es un descubrimiento y no una invención. Pero, incluso, si el algoritmo fuese considerado como una invención, su patentamiento seguiría siendo discutible: "Consideremos al inventor de un algoritmo de encriptación empleado en todas las transacciones electrónicas cada vez que alguien en el mundo utiliza su tarjeta de crédito. Es evidentemente una invención útil por la cual el inventor merece ser remunerado. ¿Pero merece rentas ilimitadas? Este problema se planteaba ya para las invenciones tradicionales, pero se vuelve más apremiante para los algoritmos, pues estos pueden reproducirse a un costo casi nulo". Inicialmente, el principio de la patente (y, bajo otra forma, el del derecho de autor) era recompensar al inventor mediante la atribución de un monopolio limitado en el tiempo, aunque favoreciendo la circulación del saber, de ahí en más, protegido por la patente. Ahora bien, la tendencia actual es a la acumulación de patentes preventivas, a la prolongación de

[62] James Boyle, "The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain", http://james-boyle.com": "Cuando un nuevo derecho de propiedad es establecido sobre un bien informacional cualquiera, la única forma de garantizar eficazmente su asignación, consiste en otorgarle al poseedor de este derecho un control incrementado sobre el consumidor o el usuario gracias a un sistema de precios discriminatorios". Sobre estas cuestiones, véase la revista *Contretemps* N° 5 (septiembre de 2002), "Propriétés et Pouvoirs".

su duración, y a la retención más bien que a la circulación de los saberes: unas firmas pueden registrar patentes sobre innovaciones que queden inutilizadas con el solo fin de prevenir su puesta en práctica por parte de una firma competidora[63].

Si la informática es un lenguaje y si sus innovaciones son patentables, ¿los neologismos del lenguaje corriente pueden pasar a serlo también? ¿Y los conceptos? ¿Y los teoremas? ¡A qué neurosis inéditas podría conducir una compulsión semejante de propiedad intelectual! Una concepción perimida de la apropiación se vuelve cada vez más irracional e incompatible con la compartición de los saberes, al punto de volverse una traba para el desarrollo humano. Quien era entonces ministra de Cultura e Información, Catherine Tasca, declaraba el 10 de julio de 2000: "La obra del espíritu, una idea, una fórmula matemática, códigos de *software*, una expresión formal nueva no podrían ser objeto de una patentabilidad sin precaución para evitar el riesgo de agotamiento de la creación". Olivier Ezzeratty, director de Marketing en Microsoft France, se pronunciaba ese mismo año por una armonización planetaria de la legislación: "Se asimila los procesos que atañen al modelo de la investigación a la necesidad de compartir el conocimiento, mientras que en la actualidad, la creación de un *software* es un proceso industrial" que requeriría ser protegido. Concluía entonces: "No se puede alentar a las empresas a que creen valor si estas no pueden protegerlo[64]". Mejor no podría expresarse el conflicto de intereses entre desarrollo social e interés privado.

El principio del *software* libre registra, a su manera, el carácter fuertemente cooperativo del trabajo intelectual que se encuentra cristalizado en aquel. El monopolio privado del propietario es puesto allí en tela de juicio ya no, como para los liberales, en nombre de la virtud innovadora de la competencia, sino como traba para la libre cooperación. Es interesante observar que por la ambivalencia del término inglés *free* aplicado al *software*, libertad rima con gratuidad[65].

[63] Entre 1993 y 2005, IBM registró más patentes que cualquier otra sociedad en Estados Unidos (26.000 en Estados Unidos, y más de 40.000 en el mundo).

[64] *Le Monde*, 15 de noviembre de 2000.

[65] Una de las objeciones contra estas formas de apropiación social de la cultura y los conocimientos es la de la remuneración de los investigadores o los autores. Planteada en los términos de la ideología competitiva y de la carrera por las ganancias, la cuestión confunde el derecho legítimo a un ingreso garantizado con un derecho a la propiedad privada y a la renta. El derecho al ingreso plantea, en realidad, el problema general de su socialización incrementada en relación con la socialización del trabajo mismo, en otras palabras, de una extensión del salario que está en práctica en los sistemas de protección social actualmente amenazados.

Bienes inapropiables

La extensión de la mercantilización del mundo al saber y al ser vivo plantea con nueva agudeza la cuestión del bien público y el bien común de la humanidad. La Asamblea mundial del agua para representantes electos y ciudadanos se fijó como objetivo hacer inscribir el acceso al agua en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. "Bien común universal", el agua pasaría a ser entonces "inapropiable". El Parlamento europeo aprobó en 2006 por unanimidad una resolución que reconocía al agua como derecho humano. Lo que vale para el agua puede valer para muchas otras cosas, naturales o producidas por el trabajo cooperativo acumulado de generaciones y generaciones.

Para Jean-Baptiste Say, las tierras cultivables, "dadas gratuitamente al hombre" y no creadas por él, parecían tener que ser consideradas como riquezas naturales. Pero la tierra, siendo fija y limitada, y no "fugitiva" como el agua, se había vuelto "una riqueza social cuyo uso ha debido pagarse". ¿El uso? ¿El de sus productos? ¿O el de la tierra misma? Proudhon levantó la perdiz: "¿Cómo pueden volverse privados los bienes de la naturaleza?" Es ciertamente más fácil ejercer un derecho de dominio sobre el suelo que sobre la atmósfera, respondía, pero "no se trata de lo que es más o menos fácil". El error de Say, pues, era "tomar la posibilidad por el derecho". La cuestión, en efecto, no era saber por qué la tierra ha sido apropiada en vez del mar, sino "con qué derecho el hombre se apropió una riqueza que él no creó y que la naturaleza le brinda gratuitamente". La argumentación de Locke, que legitima la propiedad por el trabajo, se volvía aquí contra los partidarios de la apropiación privada del bien natural común: "¿Quién creó la tierra? ¿Dios? ¡En ese caso, propietario, retírate"[66]!

Para Proudhon, "el agua, el aire y la luz son cosas comunes, no por ser inagotables, sino por ser indispensables". Paralelamente, la tierra, como es indispensable para nuestra conservación, es, pues, inapropiable: "En dos palabras, la igualdad de derecho está probada por la igualdad de las necesidades". La "soberanía social" se opone así a la "propiedad individual" como una "profecía de la igualdad" y como un "oráculo republicano".

[66] Jean-Jacques Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, óp. cit., p. 130.

La crisis ecológica contribuye a volver a poner al orden del día la idea de bienes comunes inapropiables de la humanidad. El agua es el ejemplo más incuestionable de ello. Pero el agua puede convertirse, también, en objeto de litigio con la instauración de un mercado de derechos de contaminación. Y la tierra nunca dejó de serlo para los movimientos agrarios en lucha contra el acaparamiento de los suelos por parte de la gran propiedad. Es siempre, en la actualidad, lo que está en juego en las luchas de los sintierra (en Brasil y en otras partes), pero también en las nuevas luchas urbanas: ¿cómo hacer frente a la crisis urbana y a la explosión planetaria de las villas miseria, las favelas, los *shanty towns*, sin "incursiones enérgicas" en el santuario de la propiedad privada territorial e inmobiliaria[67]?

El "bien común" ya no concierne solo a lo que la naturaleza supuestamente ha "dado gratis", según el argumento clásico de los defensores del derecho natural. Concierne igualmente, de ahí en más, a la producción cooperativa humana. Ya lo afirmaba Proudhon: "El talento es una creación de la sociedad mucho más que un don de la naturaleza, es un capital acumulado y el que lo recibe solo es su depositario". Para él, "igual que la creación de todo instrumento de producción es el resultado de una fuerza colectiva, del mismo modo, también el talento y la ciencia en un hombre son el producto de la inteligencia universal y una ciencia general acumulada por una multitud de maestros". Es precisamente el caso del "capital" cognitivo y cultural: "Así como el viajero no se apropia de la carretera por la que pasa, del mismo modo el labrador no se apropia el campo en el que siembra; todo el capital, ya sea material, ya sea intelectual, es una obra colectiva, forma por consiguiente una propiedad colectiva [...]. Todo el capital acumulado, es una propiedad social, por lo tanto, nadie puede tener su propiedad exclusiva[68]".

David Harvey define la globalización capitalista como nueva fase "de acumulación por desposesión". Ve en ella la prosecución de las prácticas de acumulación "primitiva" u "originaria" vigentes en la alborada del capitalismo: "La supresión de derechos comunes conquistados por largos años de luchas de clase encarnizadas (como la protección social, la salud pública, las jubilaciones) y su retorno al ámbito privado ha constituido una forma política de desposesión, la más agresiva dirigida en nombre de la ortodoxia neoliberal"[69]. Esta "acumulación por desposesión" es una

[67] Véase Mike Davis, *Le Pire des mondes possibles*, París, La Découverte, 2006.
[68] Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété*, óp. cit., pp. 157, 176, 228.
[69] David Harvey, *Spaces of Global Capitalism*, Londres, Verso, 2006, p. 45.

condición de supervivencia del capitalismo. Más allá de la apropiación de las materias primas, de los recursos energéticos, de la mano de obra barata, se extiende a la apropiación mercantil, por parte del turismo especialmente, de la historia cultural o, además, al pillaje puro y simple de los patrimonios culturales. Emplea diferentes medios, que van de la coerción externa a la canibalización por la lógica mercantil de formas de actividad y producción que le escapan aún (trabajo doméstico, servicios a las personas, producción de subsistencia). Esta ofensiva de la acumulación neoliberal pasa evidentemente por la destrucción de derechos sociales existentes y por la criminalización de las resistencias populares (bajo pretexto, especialmente, de legislaciones "antiterroristas"). Vemos implementarse, de este modo, toda una panoplia de disposiciones que constituyen una especie de nueva "ley sobre los pobres", que apunta a reforzar su control social y a imponer mediante la precarización generalizada una nueva disciplina del trabajo flexible.

Asistimos, como contrapartida, a nuevas formas de resistencia de los desposeídos —de los "*sin*" (sin papeles, sin domicilio, sin techo, sin empleo, sin derecho)— en nombre de la defensa de los servicios públicos, en nombre de la soberanía energética y alimentaria de los países sometidos al pillaje imperialista, en nombre de los bienes comunes (agua, tierra, aire, ser vivo) codiciados por las empresas caníbales o las firmas farmacéuticas al acecho de nuevas moléculas patentables. ¡O, muy simplemente, en nombre del derecho de tener derechos! Las reivindicaciones de reconocimiento de las lenguas y culturas indígenas contra una mundialización uniformizante participan de estas resistencias a la desposesión. Si estas luchas a menudo son emprendidas en nombre de la defensa de los "usos y costumbres" o de las tradiciones, es importante recordar, a propósito suyo, la preocupación de Marx en sus artículos acerca del robo de madera. Tras la apariencia consensual de las costumbres, subsiste el antagonismo latente entre los derechos consuetudinarios de los dominantes y los de los dominados. Es quizá lo que interpretaba también Walter Benjamin cuando oponía la tradición de los oprimidos al conformismo que siempre la amenaza.

Propiedad individual y propiedad privada

Los artículos de 1842 y 1843 acerca del robo de madera y acerca de la situación de los viñadores de Mosela fueron para Marx el punto de partida de una crítica radical de la propiedad privada de los medios de producción y cambio. Cinco años después, en el *Manifiesto del partido comunista*, hizo de esta cuestión la piedra de toque del naciente movimiento comunista: "Los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: supresión de la propiedad privada". Es por eso que, en "todos los movimientos", ellos "anteponen la cuestión de la propiedad, cualquiera sea el grado de evolución al que haya podido llegar, como la cuestión fundamental del movimiento". De los diez puntos programáticos que concluyen el primer capítulo del *Manifiesto*, siete conciernen así de manera muy directa a las formas de propiedad[70]. Estas implican un primado de "la economía moral" sobre la competencia de todos contra todos, de la solidaridad sobre el cálculo egoísta, del derecho consuetudinario de los pobres sobre el privilegio de los poseedores, del interés público sobre la codicia privada. No se trata, sin embargo, de abolir toda forma de propiedad, sino precisamente "la propiedad privada de la actualidad, la propiedad burguesa", en otras palabras, "el modo de apropiación" basado en la explotación del trabajo ajeno.

Marx opondrá en *El Capital* la propiedad individual a la propiedad privada: "La apropiación capitalista constituye la primera negación de esta propiedad privada que no es sino el corolario del trabajo independiente individual. Pero la producción capitalista engendra ella misma su propia negación con la fatalidad que rige las metamorfosis de la naturaleza. Es la negación de la negación. Reestablece no la propiedad privada del trabajador, sino su propiedad individual basada en los logros de la era capitalista, en la cooperación y la posesión común de todos los medios de producción, incluido el suelo[71]".

Paul Sereni se aboca gustosamente a elucidar este texto enigmático. Marx recuerda que, entre los alemanes, el *ager publicus* es un simple complemento

[70] 1) La expropiación de la propiedad territorial y la afectación de la renta territorial a los gastos del Estado. 2) La instauración de una fiscalidad fuertemente progresiva. 3) La supresión de la herencia de los medios de producción e intercambio. 4) La confiscación de los bienes de los emigrados rebeldes. 6) La nacionalización de los medios de transporte y el establecimiento de una educación pública gratuita para todos. 7) La creación de manufacturas nacionales y la roturación de las tierras sin cultivar. (N. del T.: el punto 5) está omitido en el original).

[71] Karl Marx, *Le Capital*, París, Éditions sociales, 1959, t. I, cap. IV.

de la propiedad individual. Cada propietario individual tiene, entonces, su parte del pasto, del terreno de caza, del bosque comunes. Se deduce de ello una distinción histórica entre propiedad individual y propiedad privada, y la puesta de manifiesto de un tipo de propiedad que no relaciona el producto sustraído del conjunto, de la asociación y de la comunidad, con un ser único. Sereni cita el texto sorprendente de 1844 donde Marx imagina, en el supuesto de "que produjésemos como seres humanos", que "yo tendría en mis manifestaciones individuales, la alegría de crear la manifestación de vida, es decir, de realizar y afirmar en mi actividad individual mi verdadera naturaleza, mi sociabilidad humana; nuestras producciones serían otros tantos espejos donde nuestros seres irradiarían unos hacia otros"[72].

La oposición de la propiedad individual a la propiedad privada es retomada en *La Guerra civil en Francia*. Marx destaca allí que la Comuna de París "quiere hacer de la propiedad individual una realidad" y "reestablecer" así una forma de apropiación que sea una propiedad personal auténtica. ¿Qué sentido dar, pregunta Sereni, a este reestablecimiento planteado como la negación a la negación? Deduce de ello que la individualización en Marx no se confunde con la privatización. Permitiendo conciliar la emancipación de cada uno con la de todos, el reestablecimiento de "la propiedad individual" se vuelve de este modo compatible con la apropiación social. Pero no es, insiste Marx, un simple retorno a una comunidad originaria o a un paraíso perdido cualquiera. El "reestablecimiento" en cuestión está basado, por el contrario, en los "logros" o las conquistas del ser capitalista. Aquello de lo que se trata, pues, es la emergencia de una colectividad y una individualidad nuevas.

Para Sereni, "el punto decisivo es la suposición de que toda forma de realización de sí puede ser llamada propiedad". Marx reestablecería así otro sentido, original, de la noción de propiedad, tal como era utilizada por Locke, para quien "cada hombre es propietario de su propia persona", o por los Niveladores que veían en ella, además, el fundamento de la autonomía individual: "El presupuesto de la idea de una propiedad de sí parece la vía constantemente seguida por Marx"[73]. Es esta propiedad

[72] Karl Marx, *Manuscrits de 1844/Économie et philosophie*, en: *Œuvres* II, París, Éditions sociales, 1962.

[73] Paul Sereni, óp. cit., pp. 209 y 219. Sereni impugna la interpretación de Engels, a su criterio demasiado estrecha, según la cual el texto de Marx sugeriría solo una distinción entre propiedad social de los medios de producción y propiedad individual de los productos y los objetos de consumo. En *Homo aequalis*, Louis Dumont desarrolla una interpretación que hace de Marx un liberal igualitario consecuente que va en un sentido análogo.

imprescriptible de sí lo que, en la fuerza de trabajo, se resistiría a la mercantilización y haría de modo que, incluso, obligada a ofrecerse en el mercado de trabajo, esta fuerza se rebele y plante cara. Como "personalidad viva de un ser humano", escribe Marx en *El Capital*, no se resigna a convertirse en una mercancía como cualquier otra. Es por eso que evoca la perspectiva de una forma de apropiación social que preserve "la propiedad individual" como realización de sí. Esta no implicaría solo un cambio de estatuto jurídico de la propiedad pues, para él, la apropiación social difiere fundamentalmente de la apropiación estatal. De las peroratas contra el "comunismo grosero" en los *Manuscritos parisinos de 1844*, a la *Crítica del Programa de Gotha*, pasando por sus polémicas con Ferdinand Lassalle, Marx nunca varió en este punto. Aún hay que sacar todas sus consecuencias en cuanto a la desposesión del proceso y del producto del trabajo, en cuanto a los efectos sobre el trabajador del trabajo forzado, del fetichismo de la mercancía, y del trabajo alienado[74]. A partir de los "logros" del desarrollo capitalista, la pequeña propiedad del trabajador independiente es irremediablemente pasada, pero "una forma individual de posesión en sentido amplio" sigue siendo la condición del "libre desarrollo de cada uno": "Así, el lugar de la preocupación por uno mismo es central en la comunidad y en la concepción de la individualidad; debemos, pues, preguntarnos no si hay un individualismo de Marx, sino en qué sentido sería conveniente interpretarlo"[75].

¿La era del acceso?

Frente a la profundización de las desigualdades y la escalada de las exclusiones, un nuevo reparto de las riquezas se vuelve una urgencia social. No se trata simplemente de repartirlas más equitativamente. La cuestión está indisociablemente relacionada con la de la propiedad. Paradójicamente, mientras que la privatización está en su punto culminante y su concentración alcanza un grado inigualado, aparece la idea extraña, según la cual la cuestión de la propiedad atañería de ahí en más a la prehistoria del movimiento obrero. Desde el momento en que el derecho de licencia toma la delantera sobre el derecho de venta para garantizar a sus poseedores una nueva forma de renta, ella se volvería soluble en el

[74] Es especialmente el objeto del libro de Antoine Artous, *Le Fétichisme chez Marx*, París, Syllepse, 2006, y de sus recensiones críticas por Stavros Tombazos en *Contretemps* N°. 20 y 21.

[75] Paul Sereni, óp. cit.

accionariado asalariado y la economía del acceso[76]. Jeremy Rifkin, quien hace mucho tiempo se había aventurado imprudentemente a profetizar "el fin del trabajo", sostenía además en 2000 en *La era del acceso* que, en la "nueva economía", la propiedad estaba condenada a desvanecerse ante el acceso, y el mercado a desaparecer en la red. El mercado, sin embargo, goza de buena salud. Bastó para ello que se familiarizara con la red, volviéndose un mercado reticular. ¿Pero no lo ha sido siempre? En cuanto al acceso, no reemplazó a la propiedad. Como todo peaje, solo es su cuota de abono[77].

Para Rifkin, en suma, el capital mismo está en vías de descapitalización. ¿Después del "fin del trabajo", el fin del capital? Al estar ambos estrechamente enlazados, su fin común hubiese sido lógico. Su supervivencia común lo es igualmente. En la actualidad, es cuestión de trabajar más, no para ganar más como pretende el discurso sarkoziano, sino para pagar más y vivir menos. Cuanto más se trabaja, más prospera el capital.

Las elucubraciones de Jeremy Rifkin carecerían de importancia si no hubieran sido, en el umbral de los 2000, reveladoras del espíritu de la época y, en particular, de los nuevos vientos que la "tercera vía" blairista comenzaba a hacer soplar sobre la socialdemocracia europea. El primer ministro Lionel Jospin declaraba entonces sin pestañear que "nuestra política industrial ha superado la cuestión de la propiedad de los medios de producción". Tanto creía en ello que privatizó más por sí solo que los gobiernos de derecha (Balladur y Juppé) que lo habían precedido. En cuanto a Laurent Fabius, agregaba desde arriba de su pedestal a la Asamblea: "Ahora, este problema, a pesar de su papel central en la práctica y la reflexión de la izquierda en el siglo XX, está detrás de nosotros, incluso, si como a veces la luz de las estrellas continuamos discutiendo sobre ellas, aunque hayan desaparecido desde hace mucho tiempo[78]".

[76] Véase el artículo de Jean Sylvestre, "Les progiciels de la micro-informatique comme modèle de rente", *Contretemps*, N°. 5, óp. cit.

[77] El falso profeta Rifkin señalaba, sin embargo, que en 2000, treinta millones de estadounidenses vivían ya en espacios de *Common Interest Development*, en otras palabras, en barrios cerrados para ricos que confiscan el espacio público: "No hay espacio público en un CID y no existe cuestión alguna que sea abierta al público". ¡Cuesta ver en esta privatización de la calle y el espacio un fin de la propiedad privada más bien que un aspecto de su extensión a la ciudad y al ser vivo!

[78] *La Revue socialiste*, N°. 1, primavera de 1999.

Sacando las conclusiones de esta audaz renovación teórica, anunciaba al
mismo tiempo que "todo lo que es competitivo está calificado para ser, a la
larga, privado". A juzgar por esta fórmula enérgica, la extensión del ámbito
privatizable depende de lo que es decretado como competitivo, y basta con
decidir que la salud o la educación se vuelven competitivas para deducir de
ello que son privatizables. Ni el poststalinismo senil, ni el social-liberalismo
de la Sra. Royal, ni el ecoliberalismo de Daniel Cohn-Bendit, ni el neocolo-
nialismo humanitario de Bernard Kouchner se conmovieron sobremanera
por este adiós en debida forma al socialismo[79].

Contrariamente a una izquierda convertida a la euforia bursátil, el
economista Milton Friedman, el difunto jefe de fila de la escuela ultra-
liberal, denominada los *Chicago boys* (los cuales habrán dejado a su paso
muchos cadáveres más que Al Capone y sus esbirros), sabía bien que la
propiedad sigue siendo el nervio de la guerra social: "La cuestión crucial
no consiste en saber si se promoverá el mercado o no. Todas las socieda-
des —comunistas, socialistas, capitalistas— se sirven del mercado. La
cuestión crucial es la de la propiedad privada"[80] A buen entendedor...
Milton Friedman les aconsejaba, pues, a los cerebros fértiles de la "terce-
ra vía" de Blair-Giddens y al "nuevo centro" de Schröder-Hombart[81], que
"triunfaran sobre los obstáculos políticos que impiden la expansión
de los mercados, que acabaran de una vez con "la tiranía del statu quo",
que "desalentaran las rentas de situación y acabaran de una vez con las
ventajas adquiridas". No hay ninguna duda de que esta vía de ultratumba
haya inspirado a Nicolas Sarkozy y a su derecha liberada, igual que la
coalición italiana de centroizquierda alineada tras Romano Prodi.

---

[79] De Marx a Blum, pasando por Blanqui, Guesde, o Jaurès, todos sabían muy bien sin
embargo que "la propiedad, es el poder". Cediendo en este punto, los socialistas liberales
han empedrado el camino de sus futuros fracasos electorales. El politólogo Zaki Laïdi
expresaba su satisfacción, incluso, por el hecho de que Jospin tuviese en su activo "más
privatizaciones que Juppé". Se entusiasmaba, incluso, "pues el régimen de propiedad ya no
es esencial en la actualidad" y "la escalada de los fondos de pensión en la regulación
financiera está ahí para destacar que el endurecimiento de la competición no es incompa-
tible con el desarrollo de un capitalismo popular". Para esta marcha triunfal de los merca-
dos, la propiedad pública se habría convertido, por el contrario, en un "*handicap* para la
movilización de los recursos" y estaría, pues, llamada a "desaparecer de la regulación de las
relaciones mercantiles" (*Le Monde*, 1.° de septiembre de 1998).

[80] Milton Friedman, *Le Monde*, 20 de julio de 1999.

[81] El sociólogo Anthony Giddens ha sido el ideólogo con vistas al blairismo y su "tercera
vía" a través especialmente a través de la publicación de un libro-manifiesto epónimo. Bodo
Hombart desempeñó un papel equivalente en Alemania respecto a Gerhardt Schroeder con
su teoría del Nuevo Centro (*Neue Zentrum*).

Derechos oponibles (a la existencia)

La cuestión de la propiedad y la apropiación social surge de todos
los poros de la sociedad. Bajo la presión de la campaña de opinión de los
Don Quijote y de Derecho a la vivienda, el Parlamento votó en el otoño
de 2006 una ley que instituía un "derecho oponible" a la vivienda. ¿Opo-
nible a qué y a quién? A los poderes públicos, en teoría, mediante un
recurso judicial si estos están incapacitados de garantizar una vivienda a
aquellos que la solicitan. Pero este derecho a tener un techo debería,
sobre todo, ser oponible al derecho de propiedad, ya sea que se trate de
la requisa de los locales y viviendas desocupados o, además, de los sola-
res, cuando las municipalidades como la de Neuilly invocan su penuria
para justificar la ausencia de viviendas sociales en el territorio de su
comuna.

Entre los diez objetivos del Pacto ecológico de Nicolas Hulot, firmado
por la cuasitotalidad de los candidatos presidenciales en un conmovedor
consenso preelectoral, figuraba el objetivo de "contener la extensión pe-
riurbana y relocalizar las actividades humanas", y "establecer un verda-
dero precio de los servicios prestados por la naturaleza". El deseo de un
equilibrio armonioso entre ciudad y campo no es demasiado nuevo. Era
ya una de las diez prioridades del *Manifiesto comunista* de 1848. Fue tam-
bién una preocupación mayor de los desurbanistas soviéticos de los años
veinte. Es cierto que en la actualidad la urgencia espacial es mucho más
apremiante. La extensión de los transportes aumenta las poluciones. Los
centros urbanos [*villes*] se pierden en zonas periurbanas, ciudades [*cités*]
informes y terrenos vagos. ¿Pero cómo imaginar un reequilibrio sin tocar
la propiedad territorial? ¿Y sin tocar la especulación y la propiedad in-
mobiliaria que provocan la expulsión de las clases populares hacia hábi-
tats cada vez más lejanos? En términos más generales, ¿cómo imaginar
esta revolución del espacio sin su reapropiación social?

En cuanto a establecer un "precio verdadero" de los servicios presta-
dos por la naturaleza, la empresa parece aún más improbable. Para esta-
blecer su precio a secas, en primer lugar, habría, que convertir los servi-
cios en cuestión en valor monetario. Esta conversión supone una evalua-
ción por el mercado, cuyo metabolismo solo transforma bienes y trabajos
cualitativamente diferentes en trabajos y valores abstractos conmensura-
bles. ¿Pero cómo evaluar en términos monetarios el precio que debería
pagar el planeta por el enterramiento de desechos nucleares cuyos efec-
tos a largo plazo son imprevisibles? ¿Y por la deforestación? ¿Y por la
contaminación de los océanos? ¿Y por el derretimiento de los glaciares?

¿Y por el desajuste climático? El intercambio mercantil y el desarrollo ecológico atañen a temporalidades diferentes. La evaluación del costo social de las catástrofes ecológicas no se hace de manera instantánea, a merced de las cotizaciones bursátiles o los caprichos del Dow Jones y el Cac 40.

Esforzándose en 700 páginas por calcular el costo del cambio climático, el informe Stern sobre el recalentamiento del planeta llegó a una factura aproximada de 5.5 billones de euros, incluyendo los daños urbanos, sanitarios, alimentarios[82]. Estas previsiones no pueden querer integrar costos imprevisibles a más largo plazo. El diagnóstico, sin embargo, es categórico: ¡el cambio climático sanciona "un fracaso sin precedentes del mercado"! Los climatólogos evalúan el potencial energético de la radiación solar en 8000 veces la demanda primaria actual de la humanidad, y estiman que las técnicas dominadas para ese entonces permitirían ya cubrir más de ocho veces esas necesidades a condición de entrar rápidamente en una transición energética. Pero la renta petrolera y los intereses relacionados con ella, juegan a favor del mantenimiento del modelo ecocida vigente. Después de la transformación de la madera en mercancía, el carbón, el gas, el petróleo, pasaron a ser todos bienes apropiables en exclusiva. Sería mucho más difícil hacer de la radiación solar, flujo energético difuso e ilimitado, una fuente de renta[83].

El informe Stern compara el costo de la inacción (esperar y dejar hacer al mercado) y el de la salvación del clima, y esforzándose por limitarlo lo más posible según los medios y los criterios de la economía mercantil. Estas acrobacias contables para transformar en mercancías ciertas cosas (la vida humana, los ecosistemas) que no lo son, y para atribuirles un precio de mercado, ilustran solo la imposibilidad de resolver el desafío ecológico mediante la ley despiadada del valor mercantil. Experticia científica y ética compasional como prueba, Nicholas Stern recomienda

[82] Véase los artículos de Daniel Tanuro en el sitio europe-solidaire.org así como su entrevista con Jean-Pascal van Ypersele en *Inprecor*, N°. 525, febrero-marzo de 2007.

[83] Es una de las razones por las cuales las investigaciones acerca de las capacidades de las células fotovoltaicas no han sido más rápidas. Estudios publicados en 2006 afirman, sin embargo, que se alcanzaría experimentalmente, gracias a las células fotovoltaicas, un 40% de conversión de la energía solar en energía eléctrica (en lugar del 20% anteriormente).

pues a los gobiernos ahogar la crítica social de la fractura ecológica en los sermones sobre los cambios de comportamiento de los consumidores.

La ecología social tiene sus razones, que la sinrazón capitalista ignora. No se podría confiar el cuidado del planeta a los arbitrajes cortos de vista de la Bolsa o a los mecanismos de la regulación mercantil, aunque fuese un "mercado verde". Tanto menos se podría cuanto que la lógica competitiva del capital estimula la producción de bienes inútiles o dañinos, exige campañas publicitarias onerosas, genera superproducciones y despilfarros. La idea, bastante vaga, de un "desarrollo durable" evoca una temporalidad larga y lenta, incompatible con la histerización de la carrera por las plusvalías y con la incitación publicitaria al consumo compulsivo. Entre la lógica mercantil, para la cual el tiempo abstracto de trabajo es el patrón de todas las cosas, y la relación razonada con las condiciones naturales de reproducción de la especie humana en el tiempo y el espacio, no hay una medida común. La inconmensurabilidad entre valores mercantiles y valores ecológicos marca uno de los límites históricos del modo de producción capitalista.

Frente a las crueldades de la jungla mercantil, el *Manifiesto* de Attac inventaría una serie de medidas que supuestamente derriban los pilares del neoliberalismo. Pero atacar estos pilares, es poner en tela de juicio la soberanía de los propietarios. Cómo, en efecto, planificar a decenios un ambicioso programa de reconversión energética sin impugnar el poder de las grandes compañías petroleras o de la industria nuclear, sin enfrentar a los lobbies privados del armamento y la comunicación, cada vez más estrechamente vinculados. Ya no se trata, entonces, de las ventajas comparativas de soluciones económicas racionales, sino de una prueba de fuerza política. Es ahí donde reside la pequeña diferencia que marca toda la diferencia entre un antiliberalismo mínimo y un antiliberalismo consecuente, resuelto a desafiar el despotismo del capital y los mercados; en otras palabras, un movimiento anticapitalista determinado a cambiar el mundo antes de que nos aplaste.

¿Quién prevalecerá?

"A condición de no tomarla en el sentido estricto que recibe en el derecho de la propiedad intelectual y de no reducirla a una concepción estrictamente formal de la libertad de acceso, de no defenderla mediante argumentos diferencialistas, de no disociarla de formas alternativas de organización de la producción, la noción de dominio público puede tener un alcance político irreemplazable", escribe Grégoire Chamayou.

Eso impone muchas condiciones, pero son las de una lucha eficaz contra las nuevas formas de predación y acumulación capitalista. En Estados Unidos, algunos impugnan la fetichización de la palabra "dominio público", ya que su unidad léxica comprendería situaciones muy diferentes. ¿Qué relación hay, en efecto, entre un *copyright* sobre un texto y una patente sobre una molécula? Mezclar estas cuestiones bajo la rúbrica general de la propiedad intelectual, oponiéndole de manera igualmente general el principio del dominio público, corre peligro, en efecto, de sembrar confusión: "Es cierto que las diversas cuestiones reunidas bajo estos términos no tienen el mismo grado de urgencia ni los mismos actores. Sin embargo, no me puedo deshacer de la idea de que los combates de *hackers* que se oponen al bloqueo de los *softwares* propietarios, de los campesinos que se oponen al control tecnológico de las semillas, de los internautas vinculados al modelo *peer to peer*, de los científicos preocupados por la ética de compartición de los resultados de la investigación, de los bibliotecarios que defienden el principio de *first sale* contra la imposición [*taxation*] de la lectura, de las asociaciones que se oponen a las patentes sobre los medicamentos contra la imposición [*taxation*] de la salud, de los artistas que piensan que toda creación pasa por un *sampling* y *collages* de todo tipo, de las comunidades autóctonas para las cuales la figura del inventor individual no tiene sentido, poseen relaciones. Y es quizá para intensificar estas relaciones, que solo comienzan aún a bosquejarse, que puede servir el concepto de "dominio público"[84]."

A través de los debates sobre el robo de madera, Marx tomará en 1842 el camino escarpado de la "crítica de la economía política", que iba a conducirlo al núcleo de los misterios y los prodigios del capital. Del derecho consuetudinario de los pobres a los bienes comunes de la humanidad, pasando por el principio de un "dominio público", el material cambió, pero la cuestión permanece: ¿el cálculo egoísta o la solidaridad y el interés común, la propiedad o el derecho oponible a la existencia, quién prevalecerá? Nuestras vidas valen más que sus beneficios: "¡De pie, desposeídos del mundo!".

[84] Grégoire Chamayou, art. cit., *Contretemps*, N°. 5, 2002.

Anexo

Karl Marx: "Debates sobre la ley relativa al robo de madera"

Rheinische Zeitung, N.° 298
25 de octubre de 1842 (suplemento)

"Las deliberaciones de la VI Dieta renana por un renano"
(tercer artículo)

Hemos referido hasta aquí dos acciones principales respecto al Estado y emprendidas por la Dieta, la confusión de esta con respecto a la libertad de prensa y su ausencia de libertad con respecto a esta confusión. Nos movemos ahora en un terreno bien preparado. Antes de pasar a la cuestión terrenal [*irdisch*] propiamente dicha y abordarla en su dimensión real, la cuestión de la parcelización territorial, ofrezcamos a nuestro lector algunas escenas de género que reflejarán, de muchas maneras, el espíritu y, seamos aún más precisos, el natural físico de la Dieta.

Ciertamente, la ley sobre el robo de madera, así como la ley sobre las infracciones de caza, las infracciones forestales y agrícolas, merecería ser discutida no solo en relación con la Dieta, sino del mismo modo en relación con ella misma. Sin embargo, no tenemos ante nuestros ojos el texto de la proposición de ley[1]. Nuestra documentación se limita a bosquejos

[1] De hecho, se trata de una proposición de ley y no de un proyecto de ley. La proposición de ley fue elaborada dentro del aparato de Estado poseedor del Poder Legislativo. Podía ser solicitada mediante peticiones, que emanaban de las ciudades o las Dietas provinciales. La proposición de ley fue, más adelante, presentada a las Dietas provinciales por el ministerio de Estado, por una orden del rey.

de enmiendas de la Dieta y de su comisión, a leyes que solo constan en condición de números de parágrafos. En cuanto a las deliberaciones de la Dieta, se presentan de manera tan parsimoniosa, tan deshilvanada y tan apócrifa[2] que su publicación parece una mistificación. Si se nos permite juzgar acerca de ella según los fragmentos de los cuales disponemos, la Dieta quiso, mediante su reserva silenciosa, rendir honor a nuestra Provincia.

Un hecho característico de estos debates salta a la vista de inmediato. La Dieta figura como legislador asociado junto al Estado legislador. Será del más alto interés presentar las cualidades legislativas de la Dieta por medio de un ejemplo. El lector nos perdonará al respecto que abusemos de su paciencia y perseverancia, dos virtudes de las que hemos debido dar prueba constantemente en el estudio de este objeto estéril. Al presentar los debates de la Dieta con respecto a la ley sobre el robo, presentamos al mismo tiempo los debates de la Dieta sobre su cualificación para legislar.

Desde la apertura de los debates, un representante de las ciudades se opone al *intitulado* de la ley que extiende la categoría "robo" a las simples infracciones forestales.

Un representante de la nobleza rural replica: "que es justamente porque no se califica como robo el hecho de hurtar madera, que esto ocurre tan a menudo".

El mismo legislador, según esta analogía, debería concluir: es porque no se considera una bofetada como un asesinato que las bofetadas son tan frecuentes. Que se decrete, entonces, que una bofetada es un asesinato.

Otro representante de la nobleza rural estima "aún más preocupante no pronunciar la palabra 'robo', pues la gente que se enterase de que ha habido una discusión en torno de esta palabra podría ser fácilmente conducida a creer que, incluso a los ojos de la Dieta, hurtar madera no es 'robar'".

Le corresponde a la Dieta decidir si ella considera un delito forestal como un robo, pero si la Dieta no declarara el delito forestal como robo, la gente podría creer que la Dieta estima realmente que no es un delito forestal. Más vale, pues, dejar de lado esta cuestión capciosa que es materia de controversia. Se trata de un eufemismo y hay que evitar los eufemismos. Como las paredes oyen, el propietario forestal no le da la palabra al legislador.

[2] En la *Rheinische Zeitung*: "*negokryphisch*". La traducción sigue la corrección que Mehring había ya propuesto.

El mismo representante va más allá aún. Considera todo este examen de la expresión "robo" como "una ocupación ociosa de la asamblea plenaria con correcciones de redacción".

Después de estas demostraciones nítidas, la Dieta votó el intitulado de la ley.

Según el punto de vista que acaba de ser preconizado y que considera la metamorfosis de un ciudadano en un ladrón como una pura negligencia de redacción, y que rechaza toda oposición a esta metamorfosis como purismo gramatical, va de suyo que hurtar ramillas o recoger ramajes muertos se encuentra subsumido también en la rúbrica robo y castigado en consecuencia, al igual que hurtar leña verde en pie.

El mismo representante de las ciudades destaca, es cierto: "Puesto que la pena puede llegar hasta un largo encarcelamiento, una severidad semejante encaminaría, pues, directamente al crimen a gente que estaría, de lo contrario, aún en el camino correcto, y esto porque se encontrarían, también, en prisión, mezclados con ladrones inveterados. Por consiguiente, convendría penalizar como una simple contravención el hecho de recoger o hurtar ramillas". Pero otro representante de las ciudades le replica, mediante un sutil argumento "que en las parcelas arboladas de su región, es frecuente que los árboles jóvenes sean simplemente cortados en un primer momento y después, una vez destruidos, ulteriormente tratados como ramillas".

Imposible hacer, de una manera más elegante y más simple, que el derecho de los hombres ceda prioridad ante el de los árboles jóvenes. La adopción de este párrafo conduce, por una parte, a arrancar del árbol verde de la moralidad [*Sittlichkeit*] toda una masa de hombres sin intención criminal y entregarlos, como ramillas, al infierno del crimen, la infamia y la miseria. Por la otra, si se rechaza este parágrafo, ¡subsiste para algunos árboles jóvenes el riesgo de malos tratos, lo cual exime de comentarios! ¡Los ídolos de madera prevalecen y se les inmola las víctimas humanas!

La Orden inquisitorial de la corte criminal del siglo XVI solo subsume, entre los robos de madera, el acto de hurtar madera cortada y la tala ilícita. Y nuestra Dieta no lo creerá: "Cuando alguien hurte frutos a plena luz del día para comerlos, y al hurtarlos no cause ningún perjuicio importante, será castigado civilmente (y no penalmente, por consiguiente) en función de la persona y el objeto". La Orden inquisitorial de la corte criminal del siglo XVI nos invita a defenderla del reproche de excesiva humanidad contra una Dieta renana del siglo XIX y nosotros seguimos este requerimiento.

¡Recolección de ramillas y robo de madera concomitante! Una sola disposición vale para una y otro. La apropiación de madera que no os pertenece. Hay robo, pues, en ambos casos. A esto se resume la lógica miope que acaba de legislar.

Es por eso que destacaremos en primer lugar la *diferencia* y, si se debe admitir que el cuerpo del delito es diferente por su naturaleza, no se podría asegurar que es el mismo desde el punto de vista legal.

Para apropiarse leña verde [*bois vert*], hay que arrancarla con violencia del conjunto orgánico al cual pertenece. Si esto es atentar manifiestamente contra la integridad del árbol, el acto atenta también manifiestamente contra el derecho del propietario del árbol.

Además, si le es hurtada madera cortada a un tercero, esta madera cortada es un producto del propietario. La madera cortada [*bois coupé*] es ya madera manufacturada [*bois façonné*]. El vínculo artificial reemplaza al vínculo natural de propiedad. Luego, quien hurta madera cortada hurta una propiedad.

En cambio, si se trata de ramillas, no se sustrae nada de la propiedad. Se sustrae de la propiedad lo que ya está sustraído de ella. El ladrón de madera dicta sentencia con su propia autoridad contra la propiedad. El que recoge ramillas se conforma con ejecutar una sentencia, aquella que la naturaleza misma de la propiedad dictó: solo poséeis el árbol, pero el árbol ya no posee las ramas en cuestión.

Recolección de ramillas y robo de madera son, pues, dos cosas esencialmente diferentes. El objeto es diferente, la acción que se relaciona con el objeto no lo es menos, la intención lo es, pues, forzosamente también ya que, ¿qué otro criterio objetivo deberíamos aplicar a la intención, si no es el contenido de la acción y la forma de la acción? E, ignorando esta diferencia esencial, llamáis a las dos acciones robo y las castigáis a ambas en tanto que robo. E, incluso, castigáis la recolección de ramillas más severamente que el robo de madera, puesto que el hecho de considerarlo como robo es ya un castigo en sí, un castigo que no aplicáis sin duda alguna al robo de madera. Habríais debido hablar de "asesinato de la madera" y castigarlo como un asesinato. La ley no está desligada de la obligación general de decir la verdad. Está, incluso, doblemente obligada a ello, ya que es la portavoz general y auténtica de la naturaleza jurídica de las cosas. La naturaleza jurídica de las cosas no puede arreglarse a la ley, por el contrario, es la ley la que debe arreglarse a la naturaleza jurídica de las cosas. Cuando la ley, sin embargo, denomina robo de madera a una acción que es apenas un delito forestal, la ley miente y el pobre se encuentra sacrificado a una mentira legal.

"Hay dos clases de corrupción", dice Montesquieu, "una cuando el pueblo no observa las leyes; otra cuando es corrompido por las leyes: mal incurable, porque está en el remedio mismo"[3].

Tanto como no lograréis nunca hacer creer que hay un crimen cuando no hay un crimen, tanto lograréis transformar el crimen mismo en un acto legal. Habéis borrado las fronteras, pero os equivocáis al creer que solo las habéis borrado en vuestro beneficio. El pueblo ve el castigo, pero no ve el crimen, y porque ve el castigo ahí donde no hay un crimen, por esta razón no verá un crimen ahí donde hay un castigo. Al utilizar la categoría de robo ahí donde no debe ser aplicada, también, la habéis atenuado ahí donde debe ser aplicada.

Por otra parte, ¿este punto de vista brutal, que solo acepta una disposición común para diferentes acciones y hace abstracción de toda diferenciación, no se abole él mismo? ¿Al considerar indiferentemente como robo todo atentado contra la propiedad sin distinción, sin una determinación más amplia, no sería toda propiedad privada un robo? ¿Mediante mi propiedad privada, no excluyo a todo tercero de esta propiedad? ¿No ofendo, por consiguiente, su derecho a la propiedad? Si negáis la distinción entre dos especies esencialmente diferentes del mismo crimen, negáis entonces el crimen como *diferente del derecho* y abolís, luego, el derecho mismo, ya que todo crimen tiene una parte común con el derecho. Es un hecho probado tanto por lo histórico como por la razón: la severidad indiferenciada abolió todo beneficio de la pena dado que ha abolido la pena como efecto benéfico del derecho.

¿Pero cuál es el tema de esta disputa? La Dieta, es cierto, rechaza toda distinción entre la recolección de ramillas, el delito forestal y el robo de madera. Rechaza toda distinción en el seno de la acción en cuanto es determinante para la acción desde que se trata del interés del *delincuente forestal*, pero la reconoce cuando se trata del *interés del propietario forestal*.

Así, la comisión propone *a título de cláusula* que "se considere como circunstancia agravante que se haya cortado o talado leña verde por medio de un instrumento cortante o que, en lugar del hacha, se haya empleado la sierra".

La Dieta aprueba esta distinción. El mismo espíritu sagaz que es lo bastante escrupuloso como para distinguir, cuando es en su beneficio, un hacha de una sierra, carece a tal punto de escrúpulos que ignora la distinción entre ramillas y leña verde cuando se trata del beneficio ajeno.

[3] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t. I, lib. VI, cap. XII, "De la puissance des peines".

La distinción tiene su importancia como circunstancia agravante, pero pierde toda importancia como circunstancia atenuante, aunque no hay circunstancia agravante desde el momento en que hay imposibilidad de circunstancias atenuantes.

La misma lógica se repite varias veces durante los debates.

A propósito del parágrafo 65, un representante de las ciudades desea "que el *valor* de la madera sustraída sea igualmente mantenido como criterio para la fijación de la pena", "lo que el ponente impugna como *poco práctico*". El mismo representante de las ciudades destaca, a propósito del parágrafo 66: "que, en ninguna parte en toda la legislación, se indica un valor según el cual sería aumentada o disminuida la pena".

En los atentados contra la propiedad, la importancia del valor, en la determinación de la pena, va de suyo.

Al igual que el concepto de crimen exige la pena, la realidad del crimen exige una cuantía [*quantum*] de la pena. El crimen real es limitado. Para ser real, la pena deberá ser limitada; para ser justa, deberá serlo según un principio de derecho. Siendo el objetivo hacer de la pena la consecuencia real del crimen, esta debe manifestarse al delincuente como el efecto necesario de su propio acto, así pues como *su propio acto*. El límite de su pena debe ser el de su acto. El *contenido* determinado contra el cual atentó es el límite del crimen determinado. La medida de este contenido es, pues, la medida del crimen. Esta medida de la propiedad es su valor. Si la personalidad constituye siempre una totalidad sean cuales fueren sus límites, la propiedad solo existe en un límite que no es solo determinable sino determinado, no solo mensurable sino mensurado. El valor es la existencia de la propiedad en la sociedad civil, el término lógico por el cual la existencia de la propiedad adquiere su inteligibilidad y su comunicabilidad sociales. Va de suyo que esta determinación objetiva, dada por la naturaleza misma del objeto, debe constituir de la misma manera una determinación objetiva y esencial de la pena.

Si la legislación, tratándose de cifras, solo puede proceder globalmente a fin de no perderse en evaluaciones sin fin, debe al menos establecer una reglamentación. No se trata tanto de agotar las distinciones como de hacerlas. Sin embargo, la Dieta no se preocupaba en absoluto por prestarle su alta atención a semejantes fruslerías.

¿Pero pensáis poder concluir a partir de ello que la Dieta haya excluido totalmente el valor en la determinación del castigo? ¡Qué conclusión irreflexiva y desprovista de sentido práctico! El propietario forestal —a continuación abordaremos este punto de manera más detallada— no se conforma con hacerse indemnizar por el ladrón con el simple valor

ordinario, afecta, además, a este valor un carácter individual y basa en esta individualidad poética la exigencia de una indemnización especial. Comprendemos, ahora, lo que el ponente entiende por *práctico*. Tal es el razonamiento del propietario forestal práctico: esta disposición de la ley es buena tanto como me beneficia, ya que lo que me beneficia es el bien. Esta disposición legal es superflua, dañina y desprovista de sentido práctico en la medida en que, por pura quimera de teoría jurídica, debe ser aplicada también al acusado. Habiéndome perjudicado el acusado, va de suyo que me es perjudicial todo lo que no le inflige un perjuicio importante. Esto es lo que se llama sabiduría práctica.

Pero los de nuestra clase [*nous autres*], que no somos gente práctica, reivindicamos, en nombre de la masa políticamente pobre y socialmente no poseedora, lo que esta horda docta y dócil de criados, estos supuestos historiadores han inventado como la verdadera piedra filosofal para transformar toda pretensión impura en pura o jurídica. Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, más precisamente, un derecho consuetudinario que no sea local, sino que sea el de la pobreza en todos los países. Vamos aún más allá, y sostenemos que el derecho consuetudinario por su naturaleza *no* puede ser *sino* el derecho de esta masa en lo más bajo de la escala, de esta masa elemental que no posee nada.

Por lo que se llama "costumbres" entre los privilegiados, se entiende unas costumbres que van en contra del derecho. La fecha de su origen se remonta al período en el que la historia de la humanidad forma parte de la *historia natural* y en el que, verificando la leyenda egipcia, todos los dioses se esconden bajo formas animales. La humanidad aparece disociada en diversas razas animales cuyas relaciones unitivas son no la igualdad sino la desigualdad, una desigualdad que las leyes fijan. El estado del mundo de no-libertad exige derechos de no-libertad, pues, si el derecho humano es la existencia de la libertad, este derecho animal es la existencia de la no-libertad. El *feudalismo*, en su sentido más amplio, es el reino animal del espíritu, el mundo de la humanidad separada en oposición al mundo de la humanidad que se diferencia, cuya desigualdad no es otra cosa que la refracción de los colores de la igualdad. En los países del feudalismo naíf, en los países con sistema de castas, donde la humanidad está, en el sentido propio de la palabra, compartimentada, y donde los miembros nobles, armoniosamente articulados del gran santo, del santo *humanus*, son podados, hechos pedazos, arrancados violentamente unos a otros, encontramos entonces la *adoración del animal*, la religión animal bajo su forma original, ya que el hombre considera siempre como su esencia suprema lo que es su esencia verdadera. La única igualdad que resulta de

la vida real de los animales, es la igualdad de un animal con respecto a otros animales de su especie específica, la igualdad de la especie especifica consigo misma, pero no la igualdad genérica. El género animal mismo no se manifiesta sino a través del comportamiento hostil de las diversas especies animales que afirman unas contra otras sus diferentes propiedades particulares. Es en el *estómago del animal rapaz* que la naturaleza compuso el lugar electivo de la unificación, el crisol de la fusión más estrecha, el órgano de las relaciones que mantienen las diferentes especies animales. Del mismo modo, en el feudalismo, una raza devora a la otra descendiendo la escala de las razas hasta aquella que, semejante a un pólipo, crece en la gleba misma, solo posee numerosos brazos hechos para cosechar los frutos de la tierra para las razas superiores mientras que ella misma devora el polvo; pues, si en el reino animal de la naturaleza, las abejas obreras matan a los zánganos, en el reino animal del espíritu, son los zánganos los que matan a las abejas obreras, y ello justamente mediante el trabajo. Si los privilegiados del *derecho legal* apelan a sus derechos consuetudinarios, exigen —en lugar del contenido humano— la forma animal del derecho que, en la actualidad, se ha desrealizado [*entwirklicht*] en una simple máscara animal.

Rheinische Zeitung, ñro 300
27 de octubre de 1842 (suplemento)

Los derechos consuetudinarios superiores rechazan, por su *contenido*, la forma de la ley general. No pueden tomar forma de ley porque son formaciones [*formationen der Gesetzlosigkeit*] que resultan de la ausencia de ley. Oponiéndose, por su contenido, a la forma de la ley, a la universalidad y a la necesidad, estos derechos consuetudinarios prueban justamente que son *no-derechos consuetudinarios* que es importante no defender contra la ley, sino abrogar e, incluso, llegado el caso, sancionar en cuanto que oponiéndose a la ley; en efecto, nadie deja de actuar fuera del derecho con el pretexto de que su manera de actuar es su costumbre, así como tampoco se perdona al maleante, hijo de maleante, a causa de sus idiosincrasias familiares. Cuando un hombre actúa intencionalmente contra el derecho, que se castigue su intención, y si lo hace por costumbre, que se castigue su costumbre como una mala costumbre. En la época de las leyes universales, el derecho consuetudinario racional no es otra cosa que la *costumbre del derecho legal*, ya que el derecho no dejó de ser costumbre al constituirse en ley, dejó de ser *únicamente* costumbre. Para el hombre jurídico, el derecho se vuelve su propia costumbre; el derecho

se impone al hombre no jurídico aunque no sea su costumbre. El derecho ya no depende del azar de una costumbre racional, es, por el contrario, la costumbre que se vuelve racional porque el derecho se volvió legal y la costumbre se volvió el derecho de Estado.

El derecho consuetudinario, en cuanto *dominio particular* junto al derecho legal, solo es racional, pues, ahí donde el derecho existe junto a —y fuera de— la ley, ahí donde la costumbre es la anticipación de un derecho legal. Por consiguiente, no se puede en absoluto hablar de derechos consuetudinarios de los estados sociales privilegiados. Estos han encontrado en la ley no solo el reconocimiento de su derecho racional, sino, incluso, a menudo, el reconocimiento de sus pretensiones irracionales. No tienen el derecho de anticiparse a la ley, pues la ley anticipó todas las consecuencias posibles de su derecho. Es por eso que estos derechos consuetudinarios solo son reivindicados a título de ámbitos de *menus plaisirs** **(que están unidos a gastos anexos) a fin de que el mismo contenido, tratado por la ley en los límites de su razón, encuentre en la costumbre un campo libre para la expresión de caprichos y pretensiones que van en contra de sus límites racionales.

Pero si estos derechos consuetudinarios superiores son costumbres contrarias a la noción del derecho racional, los derechos consuetudinarios de la pobreza son derechos contrarios a la costumbre del derecho positivo. Su contenido no se enfrenta a la forma legal, sino más bien a la ausencia de forma propia. No tiene la forma de la ley frente a él, ya que ni siquiera ha alcanzado aún el estadio de la forma. No hace falta reflexionar mucho para darse cuenta de la *parcialidad* con la cual las legislaciones ilustradas han tratado y han debido tratar los *derechos consuetudinarios de la pobreza* de los cuales podemos considerar los diferentes derechos germánicos como la fuente más abundante.

En materia de derecho privado, las legislaciones más liberales se limitaron a formular los derechos ya vigentes y a elevarlos a un nivel de generalidad. Ahí donde no encontraron un derecho vigente, no lo otorgaron. Abolieron las costumbres particulares olvidando, sin embargo, que si el no-derecho de los estados sociales se manifestaba bajo la forma de pretensiones arbitrarias, el derecho de aquellos que no pertenecían a ningún estado social se manifestaba bajo la forma de concesiones contingentes. Su procedimiento era adecuado con respecto a aquellos que, además

* Las palabras en itálicas seguidas de un asterisco están en francés en el texto original (N. del A.).
** "Gastos menudos", en castellano. (N. del T.).

de derecho, tenían costumbres, pero inadecuado con respecto a aquellos que tenían costumbres sin tener derecho. Así como habían debido transformar las pretensiones arbitrarias, en la medida en que presentaban un contenido jurídico racional, en revindicación legal, así habrían debido transformar las concesiones contingentes en concesiones necesarias. Podemos explicar esto fácilmente con ayuda de un ejemplo, el de los conventos. Se los suprimió, se secularizaron sus bienes, y se hizo bien en hacerlo. Sin embargo, no se propuso ningún recurso positivo para reemplazar el apoyo contingente que recibían los pobres en los conventos. Al hacer de la propiedad de los bienes monacales una propiedad privada, si, bien incluso, se indemnizó a los conventos, no se indemnizó no obstante a la gente pobre que vivía de los conventos. Más aún, se les impuso un nuevo límite y se los privó de un antiguo derecho. Es lo que se produjo durante cada transformación de privilegio en derechos. Estos abusos tenían un lado positivo, que era también un abuso en la medida en que hacía del derecho de una de las partes una contingencia; no se eliminó este lado positivo transformando la contingencia en una necesidad, sino haciendo abstracción de esta contingencia. Estas legislaciones eran parciales por necesidad, ya que todos los derechos consuetudinarios de los pobres se basaban en el hecho de que cierto tipo de propiedad tenía un carácter indeciso que, en última instancia, no le confería francamente un carácter de propiedad privada ni tampoco un carácter de propiedad común; unía derecho privado y derecho público tal como lo encontramos en todas las instituciones medievales. El órgano al cual recurrían las legislaciones para aprehender la ambigüedad de tales formaciones era el entendimiento; ahora bien, el entendimiento no es solo parcial, sino que su tarea esencial consiste en hacer el mundo parcial, trabajo grande y admirable, puesto que solo la parcialidad [*Einseitigkeit*] forma lo particular y lo arranca de la viscosidad inorgánica del todo. El carácter de las cosas es un producto del entendimiento. Cada cosa debe aislarse y ser aislada para ser algo. Confinando cada contenido del mundo a una determinación dura y petrificando, por así decirlo, la esencia fluida, el entendimiento revela la diversidad del mundo, ya que sin las numerosas parcialidades, el mundo no tendría esta pluralidad de facetas.

Así, el entendimiento suprimió las formaciones híbridas e inciertas de la propiedad aplicando las categorías existentes del derecho privado abstracto cuyo esquema se encontraba en el derecho romano. Y el entendimiento legislativo creía tanto más estar autorizado a abolir las obligaciones de esta propiedad indecisa respecto a la clase de los más pobres

cuanto que abolía igualmente sus privilegios públicos. Pero olvidaba que, incluso desde un punto de vista de derecho estrictamente privado, existía un doble derecho privado: el del propietario y el del no-propietario, sin tener en cuenta el hecho de que ninguna legislación abrogó los privilegios de derecho público de la propiedad, sino que los despojó simplemente de su carácter extravagante y les confirió un carácter civil. Pero, si toda forma medieval del derecho, y por ende la propiedad, era de naturaleza híbrida, dualista, ambivalente bajo todo aspecto, y si el entendimiento defendía, con toda razón, su principio de unidad contra esta contradicción de la determinación, el entendimiento, sin embargo, omite tomar en consideración el hecho de que ciertos objetos de propiedad no pueden, por su naturaleza, adquirir en ningún caso el carácter de propiedad privada determinado precedentemente y atañen, a través de su esencia elemental y su existencia contingente, al derecho de ocupación; estos objetos atañen, por consiguiente, al derecho de ocupación de la clase que, excluida por este derecho de cualquier otra propiedad, ocupa en la sociedad civil la misma posición que estos objetos en la naturaleza.

Constataremos que las costumbres, que son las costumbres de toda la clase pobre, pueden aprehender con instinto seguro la propiedad *por su lado indeciso*; constataremos no solo que esta clase experimenta por instinto la necesidad [*nécessité*] de satisfacer una necesidad [*besoin*] natural, sino también que experimenta la necesidad [*besoin*] de satisfacer un instinto jurídico. Las ramillas nos servirán de ejemplo. El vínculo orgánico que mantienen con el árbol vivo es tan inexistente como el de la serpiente y su muda. Mediante la oposición entre los ramajes y las ramas muertas, abandonados por toda vida orgánica, rotos, y los árboles sólidamente arraigados, llenos de savia, que asimilan por sí mismos orgánicamente el aire, la luz, el agua y la tierra para alimentar su propia forma y su vida individual, la naturaleza misma expone, en cierto modo, la oposición entre la pobreza y la riqueza. Es la representación física de la pobreza y la riqueza. La pobreza humana experimenta este parentesco y deduce de este sentimiento de parentesco su derecho de propiedad; ahora bien, si le atribuye al propietario que obtiene por premeditación la riqueza física y orgánica, reivindica pues la pobreza física para la necesidad [*besoin*] y la contingencia. En este movimiento de las fuerzas elementales, experimenta una fuerza aliada, una fuerza más humana que la fuerza humana. Lo arbitrario fortuito de los privilegiados deja paso a la contingencia de los elementos que arrancan de la propiedad privada aquello de lo cual esta ya no quiere deshacerse. Estas *limosnas de la naturaleza* no son para los

ricos, como tampoco lo son las limosnas arrojadas en la vereda. Pero la pobreza encuentra ya su derecho en su *actividad*. Mediante la recolección, la clase elemental de la sociedad humana aborda los productos del poder elemental de la naturaleza y los ordena. También es el caso por lo que respecta a los productos que, creciendo salvajemente, constituyen un puro accidente de la posesión y, en razón misma de su insignificancia, no son objeto de la actividad del verdadero propietario. También es el caso por lo que respecta al espigueo, la segunda cosecha, y otros derechos consuetudinarios de esta clase.

Estas costumbres propias de la clase pobre están regidas así por un sentido instintivo del derecho; su raíz es positiva y legítima, y la forma del *derecho consuetudinario* es aquí tanto más cercana a la naturaleza cuanto que la *existencia* misma *de la clase pobre* no es, hasta ahora, sino una *simple costumbre* de la sociedad civil que no ha encontrado aún una posición adecuada en el seno de la organización consciente del Estado.

El presente debate nos ofrece de entrada un ejemplo de la manera en que se trata estos derechos consuetudinarios, un ejemplo que permite abordar de manera exhaustiva el método y el espíritu que rigen todo el procedimiento.

Un representante de las ciudades se alza contra la disposición que conduce a tratar la cogida de las bayas y los arándanos como robos. Habla muy especialmente por los niños de familias pobres que recogen estos frutos para procurarles a sus padres un pequeño beneficio, cosa que es tolerada por los propietarios desde *tiempos inmemoriales* y que ha constituido para los humildes un *derecho consuetudinario*. Otro representante refuta este hecho destacando que "en su región, esos frutos serían comerciados y habrían sido expedidos por toneles a Holanda".

Efectivamente, *en un lugar*, ya se ha logrado hacer de un derecho consuetudinario de los pobres, un *monopolio* de los ricos. Se tiene así la prueba absoluta de que es posible monopolizar un bien común; va de suyo, pues, que hay que monopolizarlo. La naturaleza del objeto reclama el monopolio puesto que el interés de la propiedad privada lo ha inventado. El hallazgo moderno de ciertas codiciosas almas mercantiles se vuelve irrefutable desde que ofrece ciertos desechos al tradicional interés terrateniente [*intérêt foncier*]* teutón.

* Se trata del interés relativo a los propietarios, que, en la perspectiva abierta por Hume, cabe oponer al *intérêt financier* o "interés financiero". La polisemia del término (en inglés: *landed interest*) admite diferentes traducciones posibles además de la que aquí hemos escogido: "interés agrario", "interés territorial", "interés de bienes raíces" e, incluso, "terratenientes" (N. del T.)

El sabio legislador prevendrá el crimen a fin de no tener que castigarlo pero no lo prevendrá yendo contra la esfera del derecho por el contrario, despojará a todo instinto jurídico de su carácter negativo procurándole una esfera de acción positiva. No se conformará con suprimir a los miembros de una clase la *imposibilidad* de pertenecer a una esfera legítima superior, sino que elevará su propia clase a una *posibilidad real* de derechos. Sin embargo, si el Estado no se muestra lo suficientemente humano, rico y generoso, tiene, al menos, el deber absoluto de no transformar en crimen aquello de lo cual las circunstancias solo han hecho un delito[+]. Es con la mayor indulgencia que debe corregir, como desorden social, lo que no puede castigar como crimen antisocial sino cometiendo la mayor injusticia. Si no, lucha contra el instinto social aunque creyendo combatir la forma a-social de este instinto. En una palabra, al reprimir los derechos consuetudinarios populares, no se puede tratar su práctica sino como una simple contravención, pero, en ningún caso, castigarlos como un crimen.

La infracción es la salida para un acto que las circunstancias estigmatizan como desorden superficial sin que sea una violación del orden eterno del derecho. La pena no debe inspirar más repulsión que el delito, la ignominia del crimen no debe conmutarse en ignominia de la ley; el suelo del Estado está minado desde que la desgracia se vuelve un crimen o el crimen se vuelve una desgracia. Lejos de considerar este punto de vista, la Dieta ni siquiera observa las reglas elementales de la legislación.

El alma mezquina, endurecida, estúpida y egoísta del interés solo ve un punto, aquel donde es herida, al igual que el hombre bruto, porque un transeúnte pisa sus pies doloridos, considera a esta criatura como la más infame y abyecta que exista en el mundo. Este hombre hace de sus pies doloridos el instrumento que le permite ver y juzgar; hace del único punto en que el transeúnte está en contacto con él, el punto único en que el ser de este hombre está en contacto con el mundo. Ahora bien, un hombre puede perfectamente pisar mis pies doloridos sin, por eso, dejar

[+] Aquí el término *Vergeben* ha sido excepcionalmente traducido por contravención. Suponemos por el contexto léxico que Marx empleó este término no en su sentido jurídico estricto, sino en el sentido más genérico que existe también en Alemania.

de ser un hombre honesto, incluso, excelente. Así como no debéis juzgar a los hombres con vuestros pies doloridos, no debéis verlos con los ojos de vuestro interés privado. El interés privado hace de la única esfera en la que un hombre entra en conflicto con otro, la esfera vital de este hombre. El interés privado hace de la ley un *cazador de ratas* que quiere destruir a la chusma, pues, no siendo especialista en ciencias naturales, no ve en las ratas sino a la chusma. Pero el Estado está obligado a ver en el autor de una infracción forestal más que a aquel que comete una infracción contra la madera, más que al enemigo de la *madera*. ¿Acaso no depende de él cada uno de sus ciudadanos mediante mil nervios vitales y puede cortar todos estos nervios con el pretexto de que aquel ciudadano ha cortado él mismo *un solo* nervio por su propia cuenta? El Estado, pues, debe igualmente ver en cada autor de una infracción forestal a un hombre, a un miembro vivo cuyas venas transportan su propia sangre, un soldado que debe defender la patria, un testigo cuya voz debe valer ante un tribunal, un miembro de la comunidad que debe asumir funciones públicas, un padre de familia cuya existencia es sagrada, y, por encima de todo, un ciudadano. Y el Estado no debe excluir a la ligera a uno de sus miembros de todas estas atribuciones, pues, cada vez que hace de un ciudadano un criminal, el Estado se amputa a sí mismo. Pero, sobre todo, el legislador preocupado por la moralidad [*sittlich*] considerará como el trabajo más serio, más doloroso y más peligroso el hecho de subsumir en la esfera de las acciones criminales una acción que hasta ahí era irreprochable.

¡Pero el interés es práctico y nada es más práctico en la tierra que matar al enemigo! "¿Existe un hombre que aborrezca lo que no desea matar?"[5], nos enseña ya Shylock. El verdadero legislador no tiene nada que temer salvo la injusticia, pero el interés que legisla solo conoce el temor de las consecuencias del derecho, el temor de los villanos contra los cuales existen leyes. La crueldad caracteriza a las leyes dictadas por la cobardía, ya que la cobardía solo es capaz de energía en la crueldad. Pero el interés privado es siempre cobarde puesto que su corazón, su alma, es un objeto exterior, susceptible sin cesar de ser arrancado y dañado; ¿y quién no temblaría frente al peligro de perder el corazón y el alma? ¿Cómo podría el legislador egoísta ser humano, dado que lo inhumano, un ser

[5] William Shakespeare, *El Mercader de Venecia*. Madrid. Ed. Catedra. 2004.

material extraño, es su ser supremo? *Cuando tiene miedo, es terrible*, nos dice *Le National* hablando de Guizot. Este lema, podemos inscribirlo sobre todas las legislaciones del egoísmo, es decir, de la cobardía.

[...]

Rheinische Zeitung, N.° 303
30 de octubre de 1842 (suplemento)

Así hablaron la *ciudad* y el *campo* y la *nobleza*. En lugar de suprimir la distancia entre los derechos del autor de una infracción forestal y las pretensiones del propietario forestal, no se encuentra esta distancia lo suficientemente grande. Se busca una medida común no a la protección del propietario forestal y a la del autor de una infracción forestal, sino a la protección del grande y el pequeño propietario forestal. Aquí, la igualdad más minuciosa tendrá fuerza de ley; allá, la desigualdad es axioma. ¿Por qué el pequeño propietario forestal exige la misma protección que el grande? Porque ambos son propietarios forestales. Sin embargo, ¿el propietario forestal y el autor de una infracción forestal no son ambos ciudadanos? Si un pequeño y un gran propietario forestal tienen el mismo derecho a la protección del Estado, ¿un pequeño y un gran ciudadano no lo tienen aún más?

Si el representante de los príncipes se refiere a Francia —el interés ignora toda antipatía política—, olvida simplemente agregar que en Francia el guardia denuncia el hecho pero no el valor. Asimismo, el honorable orador de las ciudades olvida que el caso presente está fuera de la competencia del guardia rural porque no se trata solo de constatar la sustracción de madera, sino además de tasar el valor de la madera.

¿A qué se limita el fondo de este razonamiento que acabamos de oír? El pequeño propietario forestal no tendría los *medios* de contratar un guardia inamovible. ¿En qué desemboca este razonamiento? En que el pequeño propietario forestal no está calificado para ello. ¿Qué deduce de él? Que está calificado para contratar un guardia habilitado para fijar los impuestos, al cual puede despedir. Su falta de medios equivale para él a un título de privilegio.

El pequeño propietario forestal tampoco tiene los medios de mantener un *colegio de magistrados* independientes. Que el Estado y el acusado, pues, renuncien al colegio de los magistrados independientes y que se deje ejercer justicia al *valet* del pequeño propietario, o, si no tiene *valet*, a su sirviente, o, a falta de sirvientes, a él mismo. ¿Acaso no tiene el acusado el mismo derecho al poder ejecutivo que un órgano del Estado al

poder judicial? ¿Por qué, pues, no organizar el tribunal en función de los medios del pequeño propietario forestal?

¿Puede la mediocridad de recursos del particular, del propietario forestal, alterar la relación existente entre el Estado y el acusado? El Estado tiene un derecho contra el acusado porque enfrenta a este individuo en cuanto Estado. Se sigue inmediatamente para él el deber de comportarse con respecto al criminal en cuanto Estado y a la manera del Estado. El Estado no tiene solo los medios de actuar de una forma que sea conforme a la vez a su razón, a su universalidad y su dignidad, así como al derecho, a la vida y a la propiedad del ciudadano incriminado; tener y emplear estos medios constituye su deber incondicional. Nadie exige algo semejante del propietario forestal cuyo bosque no es el Estado y cuya alma no es alma del Estado. ¿Qué conclusión sacar de ello? No teniendo la propiedad privada los medios de elevarse al punto de vista del Estado, el Estado tiene la obligación de rebajarse a los medios de la propiedad privada contrarios a la razón y al derecho.

Esta pretensión del interés privado, cuya alma mediocre no ha sido nunca atravesada ni iluminada por un pensamiento de Estado, resulta ser para el Estado una seria y profunda lección. De que el Estado se rebaje, aunque solo fuese en un punto, a actuar no de su propia manera, sino según la de la propiedad privada, se sigue inmediatamente que deberá adaptar la forma de sus medios a los límites de la propiedad privada. El interés privado es lo suficientemente astuto como para impulsar esta consecuencia hasta el punto de limitar y reglamentar él mismo la acción del Estado bajo su forma más limitada y más mezquina: se desprende de ello inversamente, además de la degradación completa del Estado, que los medios más contrarios a la razón y al derecho serán puestos en marcha contra el acusado; en efecto, la consideración máxima otorgada al interés de la propiedad privada limitada se invierte inevitablemente en una falta de consideración sin límite con respecto al interés del acusado. Si se torna claro aquí que el interés privado hace descender al Estado al nivel de los medios del interés privado, ¿cómo no se seguiría que una representación de los intereses privados, los estados sociales, quiera y deba rebajar al Estado a las ideas del interés privado? Cada Estado moderno, por poco conforme a su concepto que sea, estará obligado, desde el primer ensayo práctico de un poder legislativo semejante, a exclamar: ¡Tus caminos no son los míos, y tus ideas no son las mías!

[...]

Rheinische Zeitung, N.° 305
1ro de noviembre de 1842 (suplemento)

[...]

El interés privado se considera como el fin último del mundo. Si el derecho no consigue realizar este fin último, es, pues, un derecho contrario a su fin. Un *derecho perjudicial al interés privado* es entonces un *derecho de consecuencias perjudiciales*.

¿Valdrían más los *buenos motivos* que las consecuencias perjudiciales?

El interés no piensa, calcula. Los motivos son sus números. El motivo es la razón que permite abolir los fundamentos jurídicos, ¿y quién puede dudar de que el interés privado encontrará todas las razones que quiera para ello? [*Das Motiv ist ein Beweggrund, die Rechtsgründe aufzuheben ind wer zweifelt, daß das Privatinteresse hierzu viele Beweggründe haben wird?*] El valor del motivo reside en el tacto oportuno con el cual consigue sustraer el hecho objetivo y engañar, a sí mismo y a los demás, con la ilusión de que no es la buena causa lo que es importante meditar, sino que la buena idea es suficiente en una mala causa.

Retomemos el hilo de nuestra exposición dando en primer lugar un ejemplo de las bellas acciones aconsejadas al señor alcalde.

"La comisión ha propuesto una versión del artículo 34 modificada de la siguiente manera: si el inculpado exige la comparecencia del guardia multador, debe, previamente, pagarle al tribunal forestal el monto de los gastos exigidos".

El Estado y el tribunal no deben hacer nada en beneficio del acusado a título gracioso. Deben, previamente, hacer que les paguen, lo que, sin duda alguna, obstaculiza de entrada la confrontación entre el guardia denunciante y el acusado.

¡Una bella acción! ¡Solo una única bella acción! ¡Un reino por una bella acción! Pero la única bella acción propuesta, es el señor alcalde el que debe llevarla a cabo por el bien del señor propietario forestal. El alcalde es el representante de las bellas acciones, su expresión personificada, y se ha agotado y cerrado para siempre la serie de las bellas acciones con la carga de los dolorosos sacrificios que se le ha impuesto.

Si el señor alcalde debe, al servicio del Estado y por el bien moral [*sittlich*] del criminal, hacer más que su deber, ¿los señores propietarios forestales no deberían, con miras a este mismo bien, reclamar *menos* que lo exigido por su *interés*?

Podríamos creer que la parte de los debates, que hemos referido hasta aquí, responde ya a esta pregunta, pero nos engañamos. Llegamos a las *disposiciones penales*.

"Un representante de la nobleza rural considera que la indemnización del propietario de bosques no sería aún suficiente, incluso si, además del reembolso del simple valor, cobraba las multas, que serían a menudo incobrables".

Un representante de las ciudades destaca: "Las disposiciones de este artículo 15 podrían tener las consecuencias más preocupantes. De esta forma, el propietario forestal se encontraría indemnizado *tres veces*; por el valor, por una multa de cuatro, seis u ocho veces el valor y, además, por una indemnización particular cuyo monto, a menudo fijado de una forma total y absolutamente arbitraria y más que esto, sería el resultado de una ficción y no de la realidad. Le parecería, en todo caso, que fuese preciso decretar que la indemnización especial en cuestión debería ser exigida enseguida ante al tribunal forestal y que debería ser otorgada durante el juicio. Se debería a la naturaleza de la causa que la prueba del daño debiera ser producida por separado, y no pudiese estar únicamente basada en la multa". El señor ponente y otro miembro de la Dieta expusieron cómo la plusvalía en cuestión aquí podría ser obtenida en diversos casos mencionados por ellos. El párrafo fue aprobado.

El crimen se vuelve una lotería en la cual el propietario forestal, con suerte, puede obtener encima el primer premio. Puede haber una plusvalía, pero también es posible que el propietario forestal, que ya obtiene el valor simple, haga negocio gracias a una multa multiplicada por cuatro, seis u ocho. Si cobra, encima, además del valor simple, una indemnización especial, la multa multiplicada cuatro, seis u ocho veces es, en todo caso, una ganancia neta. Si un miembro de la nobleza rural cree que las multas debidas no presentan garantías suficientes porque serían frecuentemente incobrables, no se volverán cobrables por el hecho de que sea preciso recuperar además el valor y la indemnización. Veremos, por lo demás, cómo se le sabe arrancar el aguijón a este carácter de deuda incobrable.

¿Podía el propietario forestal asegurar su madera mejor que lo ha hecho aquí, donde el crimen ha sido convertido en una renta? General hábil, convierte el ataque dirigido contra él en una ocasión infalible de botín, pues incluso la plusvalía de la madera, esta exaltación económica, se convierte, gracias al robo, en una sustancia. No es solo su madera, sino igualmente su comercio de madera, lo que se le debe garantizar al propietario forestal, mientras que el homenaje fácil que le rinde a su gerente,

el Estado, consiste en no pagarle. ¡Es una idea genial metamorfosear la sanción del crimen, de una victoria del derecho sobre los atentados perpetrados contra el derecho, a una victoria del interés personal sobre los atentados perpetrados contra el interés personal!

Pero llamamos la atención de nuestros lectores muy particularmente sobre la disposición del artículo 14, frente a la cual nos es preciso deshacernos del hábito de considerar las *leges barbarorum* como leyes de bárbaros. En efecto, la *pena* en cuanto tal, que es el reestablecimiento del derecho, que ha de distinguirse claramente del reembolso del valor y la indemnización, es decir, del reestablecimiento de la propiedad privada, se transforma de *pena pública* en *composición privada*; las multas no caen en la caja del Estado, sino en la caja privada del propietario forestal.

Un representante de las ciudades piensa ciertamente "que esto sería contrario a la dignidad del Estado y a los principios de una buena administración de la justicia penal", pero un representante de la nobleza rural recurre al sentimiento de derecho y de equidad de la asamblea para proteger el interés del propietario forestal, es decir, a un sentimiento especial de derecho y de equidad.

Los pueblos bárbaros exigen que se le pague a la víctima de un crimen determinado una composición (precio de sangre [*Sühnegeld*]) determinada. La noción de la pena pública se origina únicamente en oposición a esta idea que solo ve en el crimen un atentado contra el individuo, pero falta inventar aún el pueblo y la teoría que tendrían la obligación de reivindicar para el individuo la pena privada y pública.

Los Estados provinciales están, según parece, bajo la influencia de una equivocación [*quid pro quo*] total. El propietario forestal que legisla ha confundido por un instante las personas, él como legislador y él como propietario forestal. Unas veces se hizo pagar la madera en cuanto propietario forestal, otras se hizo pagar la *intención criminal* del ladrón en cuanto legislador, y es totalmente un efecto del azar si se le ha pagado dos veces al propietario forestal. No estamos, pues, en presencia del simple *derecho de los señores**. Pasamos de la época del derecho público a la época del derecho patrimonial redoblado, elevado al cuadrado. Los propietarios de bienes patrimoniales utilizan el progreso del tiempo que refuta sus exigencias para usurpar tanto la pena privada de la concepción del mundo bárbara, como la pena pública de la visión moderna del mundo.

El reembolso del valor y, más aún, el pago de una indemización particular han hecho desaparecer toda relación entre el ladrón de madera y el propietario forestal, pues la infracción referida a la madera es suprimida por completo. Ambos, ladrón y propietario, recobraron la integridad

de su estado primero. En cuanto al robo de madera, el propietario forestal no es afectado sino en la medida en que es la madera, y no el derecho, la que es objeto de infracción. Solo la parte sensible del criminal lo afecta: la naturaleza criminal de la acción no reside en el ataque contra la madera material, sino en el ataque contra la vena pública de la madera, contra el derecho de propiedad en cuanto tal, es decir, reside en la realización de una intención contraria al derecho. ¿El propietario forestal tiene títulos privados sobre la intención legal del ladrón? ¿Y qué significa la multiplicación de la pena en caso de reincidencia si no es la pena aplicada a la intención criminal? ¿O bien el propietario forestal puede tener exigencias privadas ahí donde no hay títulos privados? ¿El propietario de bosques era el Estado antes del robo de madera? No, pero se convierte en él después del robo de madera. La madera, pues, tiene esta propiedad particular de que, desde que es robada, le confiere a su propietario cualidades de Estado que no tenía antes. Sin embargo, el propietario forestal solo puede recuperar lo que le ha sido tomado. Si el Estado le es restituido, y sin duda le es restituido aquí cuando obtiene además del derecho privado, el derecho público sobre el malhechor, es que el Estado debe haberle sido sustraído, es que el Estado debió ser su propiedad privada. Por consiguiente, el ladrón de madera, nuevo San Cristóbal, cargaba, entre los troncos robados, con el Estado a su espalda.

La pena pública efectúa una compensación del crimen por medio de la razón de Estado; ella es, pues, un derecho del Estado, pero es un derecho del Estado que este no puede ceder más a los particulares que un individuo abandonar su conciencia moral al prójimo. Cada derecho del Estado contra el criminal es también un derecho público del criminal. La relación de este con el Estado no puede ser transformada por la introducción de elementos intermedios en una relación con la esfera privada. Incluso si se quisiera autorizar al Estado a renunciar a sus derechos y suicidarse, eso no quitaría sin embargo que esta renuncia a sus deberes constituyese no solo una negligencia, sino un crimen.

El propietario forestal no puede, pues, obtener del Estado un derecho privado sobre la pena pública como tampoco posee en sí y para sí un derecho concebible sobre esta pena. Pero, si hago del acto criminal de un tercero una fuente de ingresos autónoma sin tener títulos jurídicos para hacerlo, ¿no soy, por consiguiente, su cómplice? ¿O bien soy menos su cómplice porque es a él que le corresponde la pena y a mí el beneficio del crimen? La culpabilidad no es atenuada cuando un particular abusa de su cualidad de legislador para atribuirse a sí mismo derechos públicos a través del crimen de un tercero. El desvío de fondos públicos del Estado

es un crimen contra el Estado, ¿y no son las multas el dinero público del Estado?

El ladrón de madera le robó madera al propietario forestal, pero este utilizó al ladrón de madera para robarle *al Estado mismo*. Esto es literalmente cierto, como lo demuestra el artículo 19 en el cual no se conforma con reclamar la multa, sino también al acusado, en cuerpo y vida. Según el artículo 19, el autor de una infracción forestal es puesto en manos del propietario forestal para el cual debe llevar a cabo un *trabajo forestal*, el que, según un representante de las ciudades, "podría desembocar en inconvenientes importantes. Queriendo solo llamar la atención sobre el peligro que representa este procedimiento tratándose de personas del sexo opuesto".

Un representante de la nobleza rural tuvo esta réplica histórica: "que sería tan necesario como apropiado, en la discusión de una proposición de ley, debatirla y plantear en primer lugar sus principios, pero, una vez hecho esto, no se puede volver a ellos durante la discusión de cada artículo", y después de eso el artículo fue aprobado sin objeción.

Sed lo bastante hábiles como para partir de malos principios y obtendréis un título jurídico infalible para acarrear malas consecuencias. Ciertamente, podríais pensar que la nulidad del principio es revelada por la anomalía de sus consecuencias, pero, si tenéis la experiencia del mundo, comprenderéis que el astuto agota hasta las últimas consecuencias el éxito ya impuesto. Sin embargo, lo que nos asombra, es que el propietario forestal no pueda también alimentar su horno con los ladrones forestales. En la medida en que esta cuestión no concierne al derecho, sino a los principios de los cuales a la Dieta le encanta partir, esta consecuencia no se encontraría con el menor grano de sal siquiera en su camino.

En contradicción directa con el dogma que acaba de ser establecido hace un instante, una breve mirada retrospectiva nos enseña hasta qué punto habría sido útil, para cada artículo, discutir de nuevo los principios, y nos muestra que, mediante el voto de artículos aparentemente sin relación entre ellos y mantenidos a conveniente distancia unos de otros, se *deslizó como quien no quiere la cosa* las disposiciones una tras otra y, una vez que hubo sido deslizada la primera como quien no quiere la cosa, se introdujo subrepticiamente en las siguientes la apariencia de la necesidad sin la cual la primera no habría sido aceptable.

Podríamos creer que la parte de los debates, que hemos referido hasta aquí, responde ya a esta pregunta, pero nos engañamos. Llegamos a las *disposiciones penales*.

"Un representante de la nobleza rural considera que la indemnización del propietario de bosques no sería aún suficiente, incluso si, además del reembolso del simple valor, cobraba las multas, que serían a menudo incobrables".

Un representante de las ciudades destaca: "Las disposiciones de este artículo 15 podrían tener las consecuencias más preocupantes. De esta forma, el propietario forestal se encontraría indemnizado *tres veces*; por el valor, por una multa de cuatro, seis u ocho veces el valor y, además, por una indemnización particular cuyo monto, a menudo fijado de una forma total y absolutamente arbitraria y más que esto, sería el resultado de una ficción y no de la realidad. Le parecería, en todo caso, que fuese preciso decretar que la indemnización especial en cuestión debería ser exigida enseguida ante al tribunal forestal y que debería ser otorgada durante el juicio. Se debería a la naturaleza de la causa que la prueba del daño debiera ser producida por separado, y no pudiese estar únicamente basada en la multa". El señor ponente y otro miembro de la Dieta expusieron cómo la plusvalía en cuestión aquí podría ser obtenida en diversos casos mencionados por ellos. El párrafo fue aprobado.

El crimen se vuelve una lotería en la cual el propietario forestal, con suerte, puede obtener encima el primer premio. Puede haber una plusvalía, pero también es posible que el propietario forestal, que ya obtiene el valor simple, haga negocio gracias a una multa multiplicada por cuatro, seis u ocho. Si cobra, encima, además del valor simple, una indemnización especial, la multa multiplicada cuatro, seis u ocho veces es, en todo caso, una ganancia neta. Si un miembro de la nobleza rural cree que las multas debidas no presentan garantías suficientes porque serían frecuentemente incobrables, no se volverán cobrables por el hecho de que sea preciso recuperar además el valor y la indemnización. Veremos, por lo demás, cómo se le sabe arrancar el aguijón a este carácter de deuda incobrable.

¿Podía el propietario forestal asegurar su madera mejor que lo ha hecho aquí, donde el crimen ha sido convertido en una renta? General hábil, convierte el ataque dirigido contra él en una ocasión infalible de botín, pues incluso la plusvalía de la madera, esta exaltación económica, se convierte, gracias al robo, en una sustancia. No es solo su madera, sino igualmente su comercio de madera, lo que se le debe garantizar al propietario forestal, mientras que el homenaje fácil que le rinde a su gerente,

el Estado, consiste en no pagarle. ¡Es una idea genial metamorfosear la sanción del crimen, de una victoria del derecho sobre los atentados perpetrados contra el derecho, a una victoria del interés personal sobre los atentados perpetrados contra el interés personal!

Pero llamamos la atención de nuestros lectores muy particularmente sobre la disposición del artículo 14, frente a la cual nos es preciso deshacernos del hábito de considerar las *leges barbarorum* como leyes de bárbaros. En efecto, la *pena* en cuanto tal, que es el reestablecimiento del derecho, que ha de distinguirse claramente del reembolso del valor y la indemnización, es decir, del reestablecimiento de la propiedad privada, se transforma de *pena pública* en *composición privada*; las multas no caen en la caja del Estado, sino en la caja privada del propietario forestal.

Un representante de las ciudades piensa ciertamente "que esto sería contrario a la dignidad del Estado y a los principios de una buena administración de la justicia penal", pero un representante de la nobleza rural recurre al sentimiento de derecho y de equidad de la asamblea para proteger el interés del propietario forestal, es decir, a un sentimiento especial de derecho y de equidad.

Los pueblos bárbaros exigen que se le pague a la víctima de un crimen determinado una composición (precio de sangre [*Sühnegeld*]) determinada. La noción de la pena pública se origina únicamente en oposición a esta idea que solo ve en el crimen un atentado contra el individuo, pero falta inventar aún el pueblo y la teoría que tendrían la obligación de reivindicar para el individuo la pena privada y pública.

Los Estados provinciales están, según parece, bajo la influencia de una equivocación [*quid pro quo*] total. El propietario forestal que legisla ha confundido por un instante las personas, él como legislador y él como propietario forestal. Unas veces se hizo pagar la madera en cuanto propietario forestal, otras se hizo pagar la *intención criminal* del ladrón en cuanto legislador, y es totalmente un efecto del azar si se le ha pagado dos veces al propietario forestal. No estamos, pues, en presencia del simple *derecho de los señores**. Pasamos de la época del derecho público a la época del derecho patrimonial redoblado, elevado al cuadrado. Los propietarios de bienes patrimoniales utilizan el progreso del tiempo que refuta sus exigencias para usurpar tanto la pena privada de la concepción del mundo bárbara, como la pena pública de la visión moderna del mundo.

El reembolso del valor y, más aún, el pago de una indemización particular han hecho desaparecer toda relación entre el ladrón de madera y el propietario forestal, pues la infracción referida a la madera es suprimida por completo. Ambos, ladrón y propietario, recobraron la integridad

Epílogo

Ariel Petruccelli: "Daniel Bensaïd: el topo visionario"

Les Dépossédés. Karl Marx: Les voleurs de bois et le droit des peuvres (La Fabrique Editions, 2007), es uno de los últimos trabajos publicados por Daniel Bensaïd, fallecido el 12 de enero de 2010. Bensaïd era uno de los grandes intelectuales de izquierda que se formaron al calor del ascenso de las luchas populares de la segunda mitad de los años sesenta. Su prematura partida (tenía sólo 64 años), se suma a las muertes de Chris Hartman y Gerald Cohen, entre otros; y acentúa la debilidad de la intelectualidad marxista contemporánea: la gran cosecha de los años sesentas sólo está siendo reemplazada a cuentagotas.

Siendo estudiante, Bensaïd integró el núcleo fundacional de la Juventud Comunista Revolucionaria (1966), y como miembro de esa organización de orientación trotskista se zambulló en las jornadas de Mayo del sesenta y ocho, de las que fue un partícipe destacado y, luego, un analista privilegiado[1]. Como muchos otros intelectuales de su generación, la militancia política absorbió sus más intensos esfuerzos. Una militancia a la que se mantuvo leal hasta sus últimos días, como miembro del recientemente fundado Nuevo Partido Anticapitalista (NPA), la novel organización en la que se refundiría la Liga Comunista Revolucionaria, sección Francesa de la Cuarta Internacional de la que Bensaïd fuera por muchos años destacado dirigente.

Sus primeros escritos datan de fines de los años sesentas, pero su producción teórica fue relativamente escasa durante los setentas y ochentas, acelerándose en los noventa hasta tornarse vertiginosa en el último decenio de su vida: la debacle del comunismo y el ascenso del neolibera-

[1] Ver D. Bensaïd y A. Krivine, 1968: fins et suites, Nouvelles Editions Lignes, 2008.

lismo motivaron lo más intenso y rico de la producción intelectual de Bensaïd. El aguerrido militante asumiría la responsabilidad insoslayable de tornar inteligible el derrotero de un mundo que parecía dislocado.

Aunque fue profesor de filosofía en la Universidad de París VIII, no es la estrecha toga académica el traje que mejor le calza a Daniel Bensaïd. A lo largo de toda su vida fue un intelectual, indudablemente; pero nunca un académico, o lo fue de modo circunstancial, accidental por así decirlo. Daniel Bensaïd fue siempre un marxista para el que las preocupaciones intelectuales específicas (por especializadas que pudieran ser) estaban siempre orientadas por una voluntad política explícita. Una voluntad, además, revolucionaria. En los tiempos que corren, esta característica de su obra y de su persona es más probable que levante sospechas o genere escarnio, antes que admiración o alabanza. Y sin embargo, la labor intelectual de Bensaïd no estuvo nunca signada por la ciega defensa de dogmas, ni por la caza de brujas, ni por la adjetivación en desmedro de la argumentación. No fue el suyo un marxismo de capilla. Más bien al contrario: su compromiso político le aportó una visión amplia. Nada define mejor que sus propias palabras la manera en que concebía a la actividad intelectual hacia el final de sus días:

Hemos iniciado entonces el peligroso tránsito de una época a la otra y nos encontramos en el medio del río, con el doble imperativo de no permitir la pérdida de la herencia y de estar dispuestos a recibir lo nuevo a inventar. Nos encontramos entonces comprometidos y con una doble responsabilidad: de transmisión de una tradición amenazada por el conformismo, y de exploración de los contornos inciertos del futuro. A riesgo de parecer chocante, me gustaría encarar esta terrible prueba con un espíritu que calificaría como de "dogmatismo abierto". "Dogmatismo", porque, aun si esa palabra tiene mala prensa (según el sentido común mediático, siempre vale más ser abierto que cerrado, light que pesado, flexible que rígido), en toda teoría, la resistencia a las ideas en boga tiene sus virtudes: el desafío a las impresiones versátiles y los efectos de modas exige plantar serias refutaciones antes de cambiar de paradigma. "Abierto", porque no se trata de conservar religiosamente un discurso doctrinario, sino de enriquecer y de transformar una visión del mundo ensayando prácticas necesariamente renovadas[2].

[2] "Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren», Viento Sur, 2004, disponible también en Marxist Internet Archive, 2010.

Cabría advertir, sin embargo, que este párrafo no expone solamente la manera en que Bensaïd llegó a concebir su tarea: expresa más bien la forma en que siempre la concibió. Hasta sus más tempranos escritos es posible rastrear la doble voluntad de rescate de una herencia y apertura hacia lo nuevo. Evidentemente, el equilibrio relativo de una y otra dimensión fue variando a lo largo de los años; pero su perenne presencia simultánea es indudable. Pocos pasajes hablarán mejor de la capacidad crítica, del talante anti-dogmático, de la sana voluntad revisionista, pero, también, de la lealtad a los principios, que el que exponemos a continuación:

Si se renuncia al espejismo de la abundancia esa es la lección necesaria de esta desastrosa experiencia que dispensaría a la sociedad de las elecciones y los arbitrajes (si las necesidades son históricas, la noción de abundancia es fuertemente relativa); si se abandona la hipótesis de una transparencia democrática absoluta, fundada sobre la homogeneidad del pueblo (o del proletariado liberado) y la abolición rápida del Estado; si, finalmente, se sacan todas consecuencias de "la discordancia de los tiempos" (las elecciones económicas, ecológicas, jurídicas, las costumbres, las mentalidades, el arte identifican temporalidades distintas; las contradicciones de género y de generación no se resuelven de la misma manera y al mismo ritmo que las contradicciones de clase), entonces se debe concluir que la hipótesis del debilitamiento del Estado y del derecho, en tanto esferas separadas, no significa su abolición decretada, so pena de ver estatizarse la sociedad y no socializarse el poder[3].

Son unas líneas que ameritan una lectura atenta y cuidadosa. Besaïd abandona la ingenua creencia en el comunismo como sociedad de abundancia irrestricta que, en tanto que tal, se hallaría más allá de las "circunstancias de justicia": en un contexto de abundancia plena, es obvio, carece de sentido discutir cómo se repartirán los bienes. Pero si la abundancia ilimitada es imposible –como lo parece en cualquier futuro imaginable-, entonces los criterios de justicia distributiva que deberían operar en la sociedad pos-capitalista cobran una importancia inusitada. Los principios de justicia y la teoría normativa hacen así su entrada plena al universo marxista. De manera semejante, Bensaïd recusa la hipótesis de una transparencia democrática absoluta, lo que obliga a pensar las complejidades, las tensiones e incluso los antagonismos que habrán de exis-

[3] "Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren», Viento Sur, 2004, disponible también en Marxist Internet Archive, 2010.

tir en cualquier ciudadanía posible, y que no es sensato pensar que desaparecerán de la noche a la mañana por el (de todos modos nada simple) expediente de abolir a las clases sociales. Todo esto obliga a meditar en torno a los marcos institucionales, los mecanismos de controles y contrapesos, etc., que favorezcan la participación popular y la toma democrática de decisiones; pero sabiendo que cualquier respuesta será precaria, toda cristalización institucional provisoria, y cualquier organización imperfecta. Indudablemente, todas estas problemáticas aproximan el pensamiento de Bensaïd –aunque él quizá se hubiera resistido a reconocerlo- a ciertas tradiciones liberales. O mejor dicho, a la tradición del liberalismo político igualitario (antes que a la del liberalismo económico anti-igualitario). Con todo, es evidente también que no se desdibuja en su perspectiva el objetivo último de una sociedad sin Estado. Fiel al doble compromiso con el *horizonte utópico* (la sociedad sin clases y sin Estado que hermana subterráneamente al marxismo con el anarquismo) y con el *realismo político* (que enlaza al marxismo con ciertas tradiciones liberales), Bensaïd advierte sobre los riesgo de la estatización de la sociedad, al tiempo que apuesta a la socialización del poder.

Resistencia. Esa quizás sea la mejor definición de la actitud político-intelectual del Bensaïd de los últimos lustros. Una resistencia que no ignora los desastres del socialismo realmente existente, pero que persiste en la vieja e ineludible tarea del topo –socavar las bases del sistema dominante-, aunque munido ahora por una más clara conciencia de las virtudes del marrano: la paciencia. Todo, claro, aderezado con un importante ungüento de humor. Sobreviviente de una tragedia y de un naufragio, no hay en Bensaïd ni resignación, ni arrepentimiento, ni pizca de amargura. Hay, sí, serenidad para comprender. Hay, también, resolución y valentía para resistir. Así se expresó en *Resistencias*, uno de sus últimos libros, que lleva por subtítulo el sugestivo "Ensayo de topología general":

> Nosotros somos los vencidos de este siglo. Nosotros salimos de él derrotados. No abatidos, no deshonrados, pero doble o triplemente derrotados por el despotismo del mercado, la reacción estalinista y las renegaciones de la socialdemocracia. Entramos en el nuevo siglo y en el nuevo milenio con menos ilusiones (pero no menos convicciones) que nuestros ancestros a la salida del "siglo de los extremos"[4].

Respetuoso pero crítico con el legado heredado, atento a los cambios del presentes pero reacio a subirse a cualquier tren de moda, realista en

[4] Bensaïd, Daniel, Resistencias. Ensayo de topología general, Barcelona, El Viejo Topo, 2006 (2001).

el análisis de los procesos en curso pero decidido en la crítica y resistencia a los mismos, el pensamiento de Bensaïd no está exento de tensiones y puntos ciegos. Algunos de ellos serán explorados a continuación.

Marx intempestivo quizá sea la obra más importante, en términos teóricos, de todo lo producido por Daniel Bensaïd. Publicada en 1995, en medio del auge del neoliberalismo y cuando aún se sentía el retumbar de la caída del muro de Berlín, la obra conjuga lealtad a ciertos principios teórico-políticos y búsqueda de adaptación a nuevos tiempos y nuevos desafíos. Este libro prefigura a gran escala la misma estrategia intelectual que informa a *Los desposeídos*: regresar para avanzar; retroceder para saltar. Una vuelta a Marx para afrontar nuevos dilemas, nuevos desafíos. Y las vías por medio de las cuales Bensaïd afronta esas nuevas cuestiones es en general muy sensata. Desde una perspectiva de izquierdas es difícil no estar de acuerdo con él en su reconocimiento de la importancia de la dimensión ética, en sus críticas a la estrechez del saber científico convencional, en su alerta sobre la pervivencia y la importancia contemporánea de las clases sociales, en su alegato en favor de un marxismo ecológico (ecología crítica) o en la aceptación de la discordancia de los tiempos. Sin embargo, el enfoque de Bensaïd de todo esto es también problemático. Aun cuando se comparta su particular perspectiva, es difícil aceptar que sea la suya la única interpretación correcta de Marx. En algunos casos el precio que paga Bensaïd para hacer fuerte su perspectiva teórica es cierta pobreza exegética. Por momentos -aunque no siempre- nos presenta un Marx muy interesante, muy aceptable; pero purgado de sus ambigüedades, de sus tensiones, de sus contradicciones. Y lo cierto es que el costo de esta operación intelectual puede tener consecuencias más graves que la mera simplicidad de la exégesis. En el camino pueden quedar problemas sin percibir. Esto sucede fundamentalmente cuando aborda dos problemáticas capitales: la ciencia y la ética.

Comencemos por la concepción de la ciencia que defiende Bensaïd y que cree hallar en la obra de Marx. Se trataría de "hacer ciencia de otro modo". Pero ¿de qué modo? En lo sustancial, y colocándose en la estela del pensamiento de Spinoza, Leibniz y Hegel, Bensaïd se resiste a la idea de una ciencia exclusiva de lo general: no quiere renunciar al conocimiento de lo individual, de los todos concretos, de lo completo (en lenguaje hegeliano). A este tipo de conocimiento Marx lo llamaba -con un patriotismo apenas disfrazado- "ciencia alemana", distinguiéndola de la empírica y pedestre "ciencia inglesa". Esta aspiración es ciertamente importante y loable, pero entraña grandes y graves riesgos.

Daniel Bensaïd ha tenido el enorme mérito de citar ampliamente, al abordar los vínculos entre marxismo y epistemología, a Manuel Sacristán, autor de uno de los trabajos más sobresalientes (aunque injustamente poco conocido) sobre el trabajo científico de Marx. Sin embargo, la aprobadora mirada de Bensaïd a la perspectiva de Sacristán es equívoca. En el fondo, aunque acaso sin percibirlo plenamente, su enfoque es básicamente contrario al del gran filósofo catalán. Y las diferencias se centran en la desigual valoración del legado hegeliano.

Sacristán ha mostrado de manera inapelable que la noción de sistema (indispensable para hacer ciencia teórica) le viene a Marx de Hegel (no de Ricardo); y que ha sido el "retorno" a Hegel de mediados de los años cincuenta lo que le permitió trascender la perspectiva "jovenhegeliana" que no veía en la ciencia empírica más que "infamias" y tendía a concentrarse en la pura crítica de la literatura económica. Es, pues, cierto retorno a Hegel lo que permite a Marx desarrollar su núcleo más estrictamente científico. Pero esto es ciertamente paradojal, dado que Hegel es un filósofo sistemático y altamente especulativo, poco sensible a las bondades de la modesta ciencia empírica: su muy defectuoso tratamiento de la lógica y la matemática así lo confirman. Y esto tuvo algunas consecuencias en el trabajo científico de Marx, que se agigantaron en el marxismo posterior. Como apuntara Sacristán: "El ideal marxiano de la 'ciencia alemana', que es en substancia el legado dialéctico de Hegel, ha prestado a Marx el servicio de facilitarle el acceso a su madura aspiración de conocimiento e incluso a la noción de teoría sistemática (a través de la búsqueda de lo completo, del 'todo'). Pero, al mismo tiempo, ese legado llevaba consigo el riesgo de no llegar nunca a reconocer características esenciales de la ciencia 'normal'"[5].

Cuatro son los aspectos negativos implícitos en la idea de 'ciencia alemana' e injustificables bajo cualquier concepto 'normal' de ciencia que detecta Sacristán. El primero es el desprecio por el "truco aprendible", por esas técnicas que se pueden enseñar y aprender, y que, por consiguiente, permiten la evaluación y contrastación por parte decualquier colega. "Lo que no es contrastable mediante trucos aprendibles -agrega Sacristán- puede ser de un interés muy superior al de cualquier clase de ciencia, pero, precisamente, no será ciencia"[6].

[5] M. Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», en su Panfletos y Materiales I, Sobre Marx y marxismo, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 348,
[6] M. Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», pp. 348,

El segundo elemento negativo es cierto desliz hacia la especulación incontrolada que puede lleva a esperar o reclamar del método resultados inalcanzables. Sacristán ilustra este punto con un conocido pasaje de *El capital* en el que Marx sostiene que: "Efectivamente es más fácil hallar mediante el análisis el núcleo terrenal de las nebulosidades religiosas que desarrollar, a la inversa, de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada caso sus formas uranizadas. Este último es el único método materialista y, por lo tanto, científico". Pedro Scarón –el célebre traductor de Marx-, ha considerado que ese pasaje debe ser un lapsus o errata (y así lo ha advertido), puesto que claramente pretende algo imposible. Sacristán acuerda en que el pasaje afirma una cosa imposible. Pero no cree que fuera un lapsus. "No es ni lapsus ni errata, sino Hegel, idealismo objetivo, 'ciencia alemana'. Si uno cree que conocer es para la especie humana -y no ya para Dios, supuesto insustituible de la reflexión sociológica- contemplar el despliegue del ser mismo, de la cosa misma, entonces tiene sentido pensar que, si se domina bien el método 'real', se puede sacar de la semilla básica, con orgánica necesidad, el fruto teológico"[7].

El tercer efecto perjudicial de la filosofía de la ciencia hegelianizante "consiste en que dificulta a Marx precisar el estatuto epistemológico de su trabajo intelectual, cuyo núcleo (...) tiene una estructura propiamente científica (dicho sea formalmente, sin estimar ahora su validez)"[8]. Esto se verifica en cierta oscuridad respecto a que toda teoría es ineludiblemente construcción de conceptos y modelos (como sucede con la ambigua noción de "ley tendencial"), y en los prejuicios contra las definiciones precisas. Respecto de lo primero Sacristán apunta: "La noción de 'ley tendencial' se debe entender como expresión poco crítica epistemológicamente, esencialista, en el 'modo material de hablar', del hecho de que la realidad no se comporta exactamente igual que el modelo (lo cual no siempre es prueba de inadecuación del modelo)"[9]. Y en cuanto a lo segundo ha escrito contundentemente en un párrafo magnífico del que se debería tomar debida nota:

Ocurre que no existe en la dialéctica hegeliana ningún canon exacto y reproducible -ningún 'truco aprendible'- para hallar cuál es la noción contradictoria de una noción dada, a diferencia de lo que piensa la lógica común, en la que está claro que lo contradictorio de 'Todo A es B' dice 'Algún A no es B'. Lo contradictorio dialéctico hegeliano sería específico

[7] M. Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», pp. 350.
[8] M. Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", pp. 351.
[9] M. Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», pp. 352.

(Engels), determinado (Gramsci), sobredeterminado (Althusser). Lo mismo ocurre con otras relaciones de oposición que, por lo demás, Hegel no tiene ningún interés en distinguir claramente de la contradicción. Muy a menudo Marx da a una determinación la indicación de la oposición en la cual la toma; por ejemplo, añade a 'capital mercancía' la indicación 'en oposición al capital productivo'. Esa manera de hablar -característica de la 'oposición determinada', 'específica' o 'sobredeterminada' de la dialéctica hegeliana- implica falta de formalización suficiente, falta de teoría y hasta falta de definición. (De Hegel a Lukács se mantiene el principio metodológico romántico de que no hay que definir, sino sólo 'determinar'). El valioso objetivo dialéctico de no perder el flujo del ser se realiza falsamente renunciando a los conceptos precisos, que son inevitablemente fijos[10].

Bensaïd cita varias veces a Sacristán, y en general lo hace aprobándolo. Una lectura ligera podría incluso llegar a pensar que no hay ente ellos grandes diferencias. La única crítica directa que le formula es tangencial (aunque equivocada): "Contrariamente a lo que pretende Sacristán -afirma Bensaïd-, este 'retorno' [a la influencia hegeliana] no significaría, sin embargo, una superación definitiva de la 'crítica' por una 'ciencia alemana' especie de epistemología general o de metafísica racionalizada. Su persistencia en el título de *El capital* testimonia una tensión histórica irresuelta. Marx sigue desgarrado entre la fecundidad de la ciencia positiva y la insatisfacción persistente del saber dialéctico. La 'crítica' permite conciliar ambos. ¿Mal compromiso o saludable resistencia que retiene a la razón instrumental en la pendiente de su propia fetichización"[11]. Aunque formulado como interrogante, es claro que se trata de una pregunta retórica: Bensaïd piensa que la crítica ha sido el puente que permitió a Marx unir ciencia y dialéctica. Sin embargo, preciso es señalar que Sacristán nunca postuló que Marx hubiera superado la 'crítica' en favor de la dialéctica o la 'ciencia alemana'. Lo que sostuvo Sacristán, y es cosa muy distinta, es que hacia 1858 Marx había abandonado la identificación joven-hegeliana de ciencia y crítica, aunque aclarando que "la había superado en el plano de los principios metódicos, pero restos de ella quedan en toda la obra posterior, incluido *El Capital*"[12]. El joven-hegeliano Marx de 1843-44 había asumido que hacer ciencia es criticar largamente todo lo que existe por escrito. En este período Marx tenía por la ciencia empírica una muy escasa consideración, llegando al extremo de no ver en la economía pura de David Ricardo y en el uso de cifras medias nada más que "infamias". "Este Marx crítico ignora todavía qué es ciencia teórica"; pero poco después, cuando paradójicamente ayudado por Hegel "descubra que no hay ciencia sin abstracción y se ponga a hacer ciencia, recurrirá, precisamente, a Ricardo y a las tasas medias", y distinguirá *ciencia positiva o empírica*, basada en hechos comprobables y experimentos; y *crítica*, entendida como el estudio crítico de la literatura científica.

Pero entre las perspectivas de Sacristán y Bensaïd existen en verdad diferencias más profundas. Mientras que el primero insiste tanto en la fertilidad como en los problemas de la influencia hegeliana en Marx; Bensaïd la alaba mucho más unilateralmente. Un claro ejemplo de la divergencia de perspectiva lo hallamos en el tratamiento respectivo que dan a las "leyes tendenciales". Si para Sacristán, como hemos visto, la noción de "ley tendencial" se debe entender como una expresión poco crítica epistemológicamente, Bensaïd, por el contrario, ve en las leyes tendenciales "otra forma de causalidad y otra forma de predictibilidad, una nueva articulación de lo real y lo posible" a la que, usando un lenguaje moderno, asocia a los llamados sistemas abiertos: "En un sistema abierto, no plenamente determinado, como la economía política, las regularidades empíricas y las correlaciones constantes de acontecimientos se manifiestan en efecto como tendencias"[13]. Sin embargo, las leyes probabilísticas ("tendenciales") no son exclusivas de los sistemas abiertos: una máquina arrojadora de dados es técnicamente un sistema cerrado y completamente determinista, pero sus resultados no pueden ser predichos con ninguna certeza ante cada tiro individual. Aunque sin dudas las ciencias sociales operan con sistemas abiertos y en ellas la causalidad mecánica no cumple un papel destacado; no es esto algo que diferencie de modo necesario a las aproximaciones marxistas de las que no lo son: como es obvio, hay muchas teorías no marxistas que condenan también al mecanicismo; y no han faltado, por cierto, los marxistas mecanicistas.

Algo parecido sucede con la mirada que cada uno de estos autores tiene de las definiciones. Mientras que Bensaïd desconfía de las definiciones precisas, prefiriendo las ambiguas y cambiantes "determinaciones" (en sentido hegeliano); Sacristán reconoce sin hesitación que cualquier trabajo científico serio requiere de definiciones precisas: sin ellas

[10] M. Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», pp. 357.
[11] D. Bensaïd, Marx intempestivo, pp. 338.
[12] Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», pp. 341.
[13] D. Bensaïd, Marx intempestivo, pp. 417.

no es posible evaluar (falsificar o confirmar) las hipótesis y las teorías. Aunque Marx siguió siempre apegado a la noción de "determinaciones", su trabajo en *El Capital* y en otros textos es científicamente productivo porque, entre otras cosas, proporciona una buena cantidad de definiciones precisas que permiten contrastar sus afirmaciones. Por muchas críticas que se puedan hacer a la epistemología popperiana, el requisito de que las afirmaciones científicas sean precisas para poder ser falseadas no se cuenta entre ellas.

Pero la diferencia de más calado entre el enfoque epistemologico de Bensaïd y el de Sacristán tiene que ver con la dialéctica. El tipo de "rehabilitación" que intenta Bensaïd de la lógica dialéctica se encuentra en las antípodas de la perspectiva sacristaniana. Mientras que el enfoque del pensador francés reproduce a-críticamente varias notas del sentido común marxista difícilmente defendibles luego de una aguda inspección crítica, Sacristán desarrolló un enfoque tan heterodoxo como crítico y convincente. Repitiendo ciertas ideas muy instaladas en la tradición marxista, Bensaïd sostiene:

La lógica dialéctica de Hegel se encuentra rehabilitada. Con ella estamos ante un concepto nuevo del tratamiento científico de las cosas, caracterizado por el hecho de que las leyes del pensar no son exteriores al objeto pensado y que el movimiento del pensar no resulta una operación exterior. No hay reglas del pensar por fuera de su operación efectiva, no hay método exterior a su objeto[14].

Lejos de los discursos trillados, y anticipando el tipo de auto-reflexión teórica que caracterizaría luego al marxismo analítico anglosajón, Manuel Sacristán tuvo el coraje de afirmar hace ya varias décadas que la dialéctica no es ni una lógica ni un método (salvo que se de a los términos lógica y método un sentido absolutamente distinto a los usuales). La dialéctica es un punto de vista, una opción filosófica. No es ni un método técnico particular (los marxistas que hacen ciencia emplean, mal o bien, los mismos métodos que el resto de los científicos) ni una lógica distinta ni mucho menos superior a la lógica formal. La tan socorrida afirmación de que la lógica formal sería incapaz de dar cuenta de las realidades cambiantes es a la vez falsa e incomprensiva. Falsa si con ello se quiere decir que un investigador que construya sus argumentos según las reglas de la lógica formal no podría explicar los cambios. Incomprensiva si se pretende que la lógica se encargue de dar cuenta de la realidad

[14] D. Bensaid, Marx intempestivo, pp. 329.

misma: la lógica se ocupa de garantizar la coherencia del discurso, y de ninguna otra cosa.

Con esto no pretendía el filósofo catalán arrojar a la dialéctica al cesto de basura. Pretendía más bien echar luz sobre lo que efectivamente es. En su interpretación, la dialéctica marxista es el intento por pensar las realidades concretas, las totalidades históricas, usando como únicos datos válidos los proporcionados por las ciencias. Es un tipo de pensamiento, pues, que trasciende a la ciencia, pero la presupone. Se ocupa de tareas que no son propia o exclusivamente científicas, pero no proporciona, en modo alguno, ni métodos ni perspectivas científicas diferentes a las usuales. La dialéctica se propone objetivos más vastos que los modestos objetivos de la ciencia; pero el buen dialéctico debe respetar a la ciencia en su modesta especificidad. Para Sacristán es muy claro que la dialéctica "supera" a la ciencia "normal" porque integra sus aportes en una perspectiva más amplia (aunque también más especulativa); pero no tiene jurisdicción en el terreno científico positivo. En el enfoque de Bensaïd, por el contrario, esto no es claro ni mucho menos, y siempre queda la sensación de que la dialéctica, en su perspectiva, estaría superando a la ciencia "normal" en su propio terreno.

El segundo aspecto que reputamos deficitario de *Marx intempestivo* es el de la ética. Bensaid postula con vigor que el marxismo está empapado de ética. Pero lo hace al costo de aniquilar las tensiones y contradicciones de Marx al respecto, pera no hablar del marxismo posterior. Todo esto ha sido estudiado con detalle y rigor por autores como Elster, Cohen, Wood o Geras. Bensaïd conoce esta literatura, pero da a la misma un tratamiento superficial, que escasa justicia hace a la misma. Su conclusión es que:

A pesar de las sutilezas interpretativas, la controversia parece un callejón sin salida. De tanto privilegiar el análisis lexicológico en detrimento de la lógica de *El capital*, se acaba por refugiarse en el argumento cómodo de la incoherencia o en psicoanálisis de la obra: Marx 'se encontraba, pues, en medio de la confusión. Su concepto explícito de justicia contradecía y era contradicho por un concepto de justicia más amplio que queda implícito en su pensamiento'. Para disipar esta confusión, bastaría con admitir el contenido ético del marxismo, concebirlo de parte a parte como una protesta, simplemente como la negativa a aceptar lo inaceptable (pp. 196).

Desde luego, se puede y se debe admitir un contenido ético en el marxismo. De hecho es eso algo que han hecho los marxistas analíticos; incluso aquellos, como Allen Wood, que niegan que exista en Marx una teoría de la justicia: alegan que su ideal ético no fue la justicia sino la libertad. El problema es que Marx fue ambiguo y confuso al respecto; y

que el marxismo como tradición tuvo un claro "déficit ético". En este sentido, las controversias y los desarrollos teóricos generados por los marxistas analíticos en este campo suponen un avance sustancial, ante el cual el tratamiento de Bensaïd no puede más que parecer apresurado y simplificador. Más atinadamente, un dirigente trotskysta como Alex Callinicos ha reconocido sin tapujos –pero con plena justeza– que el marxismo posee un déficit ético y que Marx tenía una metaética equivocada (producto de su hegelianismo anti-kantiano), que le impidió reconocer la autonomía de la reflexión normativa en relación a la explicación causal[15].

Comprensible como actitud defensiva ante lo que percibía como una oleada neoliberal16, el tratamiento dado por Bensaïd al diálogo crítico que entablaron los marxistas analíticos con el liberalismo de matriz rawlsiana no resulta convincente. Al postular que "Teoría de la justicia y crítica de la economía política son incompatibles"[16](pp. 243) Bensaïd no sólo introdujo una barrera artificial (una y otra teoría se ocupan de cosas diferentes, pero no incompatibles), sino que se privó de una apropiación productiva de los aportes del liberalismo igualitario. Siguiendo un sendero alternativo, Gerald Cohen argumentó en páginas brillantes que sólo una sociedad socialista resulta consistente con la teoría de la justicia elaborada por Rawls[17].

Habiendo repasado los dos flancos más débiles de los argumentos desplegados en *Marx intempestivo*, es hora de pasar revista de sus desarrollos más convincentes. Quizá el fundamental sea el tratamiento brindado a la ecología política. Sin ambigüedades, Bensaïd afirma:

> Sería irrisorio oponer a base de citas un Marx productivista a un Marx ecologista antes de tiempo. Más vale instalarse en sus contradicciones y tomarlas en serio. (...) Aunque Marx comparte el optimismo científico y tecnológico ambiente, no es ni un visionario puro ni un simple hijo de su siglo[18].

[15] Los trabajos de Callinicos a que se hace referencia son Equality, Cambridge, Polity Press, 2000, y "Having your cake and eating it», Historical Materialism, vol. 9, 2001.
[16] Un temor, con todo, en buena medida injustificado. El liberalismo de Rawls poco y nada tiene que ver con el liberalismo económico. Al contrario, mientras Friedman y Hayek sostenían la futilidad de la justicia, puesto que lo único que cuenta es la eficiencia, Rawls sostenía que "la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales (...) no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas». J. Rawls, Teoría de la justicia, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (1972), pág. 17.
[17] Ver G. Cohen, Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?, Barcelona, Paidós, 2001 (2000), y la bibliografía del propio Cohen citada en este libro, en el que en buena medida resume sus argumentos principales desarrollados en distintos libros y artículos.
[18] D. Bensaïd, Marx intempestivo, pp. 478.

Entre los muchos fragmentos marxianos, Bensaïd elige rescatar aquellos en los que Marx, en ruptura con el optimismo tecnológico de su tiempo, rechaza la idea de un progreso homogéneo para insistir en la desigual relación entre el desarrollo de la producción material y, por ejemplo, el desarrollo artístico. Es imposible no coincidir con él en este punto. Pero es también muy sólida la perspectiva sustantiva que brinda del problema ecológico. Reconoce la especificidad de la ecología como problemática, pero apuesta por la fusión de ecología y política. Consciente de la importancia de la dimensión ecológica, no deja de ver ciertos riesgos; y susbsume todo en una perspectiva político-ecológica de orientación revolucionaria. En un pasaje fundamental resume así su perspectiva:

Preñada de varios desarrollos posibles, la ecología no es un nuevo sésamo. Mientras que el "ecodesarrollo" apela a un domino consciente y colectivo de las ciencias, las técnicas y las decisiones de producción y consumo, y en consecuencia, a una opción democrática radical y a un razonamiento de conjunto que se niegue a reducir la ecología al papel de simple muleta de un progreso deforme, la "ecocracia" podría tomar, por el contrario, las formas de un ambientalismo reformista y tecnocrático, perpetuando bajo el pretexto del peritaje la falta de compromiso y de responsabilidad del ciudadano[19].

Puestas así las cosas, Bensaïd concluye que la ecología no escapa a la política, y que "la alternativa entre ecología naturalista y ecología política remite a problemas de fondo"[20].

Su mesurada mirada sobre la discordancia de los tiempos es también muy atendible. Escapando tanto a un ingenuo "progresivismo" como a toda fascinación romántica por el pasado o lo "primitivo", Bensaïd reseña en clave benjaminiana: "Histórica y socialmente determinado, acompañado de regresiones que lo siguen como su sombra, el progreso nunca es absoluto ni definitivo"[21].

Escribiendo en tiempos de hegemonía del neoliberalismo y estabilización del capitalismo, Bensaïd jamás renunció al horizonte revolucionario, a la militancia política ni a la reflexión estratégica. Consciente de los difíciles problemas que acechan a la tradición socialista, nunca dudó de los antagonismos que el capitalismo ineludiblemente genera y generará. Ni optimista ni pesimista, ni exitista ni derrotista; el último Bensaïd mantuvo un expectante y sereno realismo. Identificado con la paciencia

[19] Bensaïd, Marx intempestivo, pp. 514.
[20] Bensaïd, Marx intempestivo, pp. 515.
[21] Bensaïd, Marx intempestivo, pp. 109.

y el tesón -las virtudes del "viejo topo" que evocara Marx-, no fue el suyo sin embargo un marxismo ciego. Nada mejor, pues, que finalizar este epílogo con palabras suyas que traslucen un espíritu indomable y anuncian un perenne re-comienzo: "¡No se puede prever más que la lucha!"